# عالم الفكر

تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت

المجلد السابع والعشرون - العدد الرابع - أبريل/ يونيو ١٩٩٩

## ابن رشد رائد التنوير

# عالم الفكر

مجلة دورية مُحَكِّمة تصدر أربع مرات في السنة

المجلد السابع والعشرون - العدد الرابع - أبريل/ يونيو ١٩٩٩





تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت

# عالم الفكر

تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت

مجلة فكرية محكمة، تهتم بنشر الدراسات والبحوث المتسمة بالأصالة النظرية والإسهام النقدي في مجالات الفكر المختلفة.

**قواعد النشر بالمجلة:**

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات - والبحوث المتعمقة وفقا للقواعد التالية:

١ - أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره، ويتعهد الباحث بعدم إرساله إلى جهة أخرى.

٢ - أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة فيما يتعلق بالتوثيق والمصادر مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في نهاية البحث وتزويده بالصور والخرائط والرسوم اللازمة.

٣ - يتراوح طول البحث أو الدراسة مابين ١٢,٠٠٠ ألف كلمة و ١٦,٠٠٠ ألف كلمة.

٤ - تقبل المواد المقدمة للنشر من نسختين على الآلة الطابعة ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

٥ - تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري.

٦ - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

٧ - تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

● *الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم.*

ترسل البحوث والدراسات باسم: الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب: ٢٣٩٩٦ الصفاة ١٣١٠٠ الكويت - فاكس: ٢٤٣١٢٢٩.

# المحتويات

## ابن رشد رائد التنوير



## آفاق نقدية

# تمهيد

إن مجلة «عالم الفكر» المعنية بقضايا الفكر لا يمكنها أن تتجاهل مناسبة مرور ثمانمائة سنة على وفاة مفكر عربي مسلم عظيم هو ابن رشد، تخصص لمناقشة فكره عدداً خاصاً، حيث إن ابن رشد قد خلف للعرب والمسلمين والإنسانية تراثاً فكرياً نيراً، وكان بحق رائداً للتنوير والعقلانية في عالمنا ليس لعصره فحسب، وإنما للعهود بعده إلى يومنا هذا.

وفي زمن تهتز فيه القيم ويتذبذب فيه الفكر تتقاذفه أمواج عاتية تسعى لشل قدرته على التطور والمساهمة في البناء الحضاري تصبح العودة إلى الفكر الريادي ورموزه مثل ابن رشد أمراً مهماً ومطلوباً.

أهم إنجازات فكر ابن رشد سنترك الأبحاث المعروضة بين يدي القارىء في هذا العدد تتناولها بأبعادها المختلفة، حيث يقدم كل بحث وجبة فكرية دسمة حول الموضوع. لقد قدم الإسلام للعالم ديناً حضارياً وعقلانياً، في العقيدة والمعاملات والفكر، وشد أنظار العديد من الباحثين في الغرب، وترك أثراً عميقاً في الفكر الإنساني، وفي هذا العدد من مجلة «عالم الفكر» نقدم مجموعة من الأبحاث تتناول فكر ابن رشد وتناقشه بعلمية رصينة. فقد وضعت المجلة ضمن خطتها هذا المحور، وبدأت في مراسلة الباحثين والمتخصصين، فوجدت

حماساً كبيراً للمشاركة في هذا العدد، وسيلمس القارىء ذلك من حجم ونوعية الأبحاث في هذا العدد.

يتناول البحث الأول أعمال ابن رشد كرائد للفكر العقلاني في عصر كان يصعب على مفكر أن يطرح مثل ذلك الفكر، ويعالج البحث الثاني ابن رشد بين الأيديولوجيا والعقلانية، ثم يناقش البحث الثالث الحس النقدي عند ابن رشد، بعد ذلك يطرح البحث الرابع مسألة وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية. ثم يناقش البحث الخامس إشكالية الاشتباه في فكر ابن رشد، ويتناول البحث السادس الزمان اللامتناهي في القراءة الرشدية، أما البحث السابع والأخير فيربط بين فكر ابن رشد والفكر المعاصر من خلال دراسة صورة ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر.

وسيجد القارىء أن المادة المتضمنة في هذا المحور قد احتشدت بكثافة لدرجة أنها قلصت إلى حد كبير المحور الثاني «آفاق نقدية» الذي يأخذ عادة حيزاً أكبر من كل عدد.

والحقيقة أن فكر ابن رشد يستحق هذا الاهتمام والتركيز، وتبدو مناقشة فكره قضية مهمة وملهمة في عصر يعاني فيه فكرنا العربي المعاصر من أزمة تحقق حادة وعميقة، والعالم، ونحن معه، يتأهب لدخول القرن الحادي والعشرين.

**رئيس التحرير**

# ابن رشد
# رائد التنوير

- ابن رشد رائد الفكر العقلاني
والإيمان المستنير
- ابن رشد بين العقلانية والايديولوجيا
- الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد
- وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية
- الاشتباه في فكر ابن رشد
- الزمان واللامتناهي في القراءة الرشدية
- ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر
- ابن رشد وعصره من زوايا متعددة

# ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير

محمد اركون*
ترجمة : هاشم صالح

## ١- وسيطان من وسطاء الفكر في القرون الوسطى :

### ابن رشد وابن ميمون

لقد هيمن ابن رشد وموسى ابن ميمون على القرن الثاني عشر بواسطة قوة فكرهما، واتساع كتاباتهما وتنوعها، ثم بفضل استمرارية وخصوبة انخراطهما الفكري في خدمة طائفتيهما، ثم أخيراً بسبب قوة إشعاعهما في الغرب اللاتيني المسيحي.

كلاهما ولد في قرطبة، العاصمة المشرقة للأندلس الإسلامية. وقد ولدا في عائلتين من القضاة (قاضي بالنسبة للمسلمين، حاخام بالنسبة لليهود). الأول ولد عام ١١٢٦، والثاني عام ١١٣٨. وكلاهما أقام في المغرب الأقصى لفترة من الزمن. فابن رشد أقام في مراكش حيث أصبح تحت رعاية سلطانين من سلاطنة الموحدين: الأول هو أبو يعقوب (١١٦٣-١١٨٤)، والثاني هو يعقوب المنصور (١١٨٤-١١٩٩).

* يعمل أستاذا زائراً في مختلف الجامعات الأوروبية والأمريكية - من أصل جزائري، مقيم في باريس.

***ومات ابن رشد في مراكش عام ١١٩٨ . أما ابن ميمون فقد التجأ إلى مدينة فاس عام ١١٦٠، ثم إلى القاهرة عام ١١٦٥ حيث احتل وظائف كبيرة ومهمة (من بينها زعيم الطائفة اليهودية، وطبيب الفاضل، ووزير صلاح الدين الايوبي)، ثم مات عام ١٢٠٤، أي بعد ست سنوات فقط من موت ابن رشد.***

يا لها من علامة على زمن مضى وانقضى! أقصد ذلك الزمن الذي كان يولد فيه المرء في عائلة قضاة، ويكون مدعواً لتطبيق نواميس القانون الديني في مجتمع خاضع كلياً لعقائد أديان الوحي، وأن يكون هو نفسه قاضياً أو فقيهاً، ثم يمارس في الوقت ذاته العلوم الدنيوية المتجمعة تحت اسم الفلسفة! هذا هو الشيء الذي يدهشنا الآن ويثير إعجابنا. والواقع أن المقارعة بين أديان الوحي والتراث الفلسفي الاغريقي تعود إلى فيلون الاسكندري وإلى آباء الكنيسة. وقد تزايدت هذه المقارعة وتكثفت في المناخ الإسلامي بدءاً من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. فقد كان ابن ميمون ينسب نفسه صراحة إلى الفارابي (مات عام ٩٥٠م)، ويطلق بعض التحفظات على ابن سينا (م.١٠٣٧) ولكن مع احترامه له. وكان يعترف بدَيْنه لابن رشد الذي بعد أن لخص أربعة قرون من البحث الفكري لدى العرب- المسلمين وصل بالفلسفة الارسطوطاليسية إلى أكثر تجلياتها وفاءً وإخلاصاً في القرن الثاني عشر الميلادي.

ضمن هذا المنظور التاريخي ينبغي أن نموضع عمل هذين المفكرين اللذين أدعوهما بالوسيطين لأنهما بذلا جهداً كبيراً من أجل التوفيق بين الفلسفة العقلانية وظاهرة الوحي، ثم لأنهما ابتدعا لغة فوق لا هوتية أتاحت تواصلاً دائماً بين الطوائف الدينية الكبرى الثلاثة المتولّدة عن الظاهرة الأولية للوحي ذاتها، ولكن المنقسمة والمتضادة بشكل لا مرجوع عنه بسبب هيمنة الأنظمة اللاهوتية التي تنبذ بعضها بعضاً.

ونلاحظ أن المسيحيين واليهود يأنفون حتى اليوم عن الاعتراف بأي مديونية فكرية أو ثقافية للفكر العربي - الإسلامي الكلاسيكي، بل ويصل الأمر باليهود إلى حد إهمال التذكير بأن كل مؤلفات ابن ميمون كانت قد صمّمت وكتبت باللغة العربية! نقول ذلك ونحن نعلم أن كتّاب السيرة والمؤرخين يذكرون أن ابن ميمون قد اعتنق الإسلام. وحتى لو كان هذا الحدث قد حصل في ظل القسر والإكراه، فإنه ينبغي أن يساعدنا على فهم إمكانيات التواصل الثقافي والانقسامات العقائدية والشعائرية بين الطوائف الدينية في القرون الوسطى.

وعلى أي حال فمن المهم أن نشير إلى أن أعمال هذين المفكرين لها علاقة بالفلسفة والعلوم الدينية في آن معاً. إن ابن رشد هو الذي عمّق العقلانية الارسطوطاليسية في شروحاته المكثفة جدا. وهو إذ عمّقها خلق الشروط (أو الظروف) الفكرية الجديدة التي استفاد منها كل من ابن ميمون بالنسبة لليهود والقديس توما الاكويني بالنسبة للكاثوليك. لقد استفادا منها من أجل بلورة أنظمة لاهوتية لم تبطل كلياً حتى يومنا هذا.

لقد نهض ابن رشد ضد الأفلاطونية الجديدة لفلاسفة «المشرق»، وضد الضعف الجدلي للمتكلمين المسلمين الأشاعرة، وضد الدوغمائية التبسيطية والشرعوية للفقهاء. وحاول أن يضع محل كل ذلك المنهجية البرهانية (أو التحليلية أو الأنالوطيقا)، ثم المحاجّة الجدلية (أو الطوبيقا)، ثم المجادلة الخطابية (أو الخطابة)، ثم المقولات المنطقية (أو الاورغانون= آلة المنطق). وهي مجمل الأشياء التي تحدّد الموقف الفلسفي والممارسة الفلسفية لأرسطو. ومن خلال هذا الجهد المبذول لعقلنة المعرفة لا يبدو أن ابن رشد قد تعرف على مكتسبات المعتزلة. نقول ذلك ونحو نعلم أن المعتزلة كانت تمثل مدرسة مهمة عملت الكثير بين القرنين الثاني والرابع الهجري/ أي الثامن والعاشر الميلادي من أجل زيادة الثقة بالعقل. ولكن تعاليمها ومكتسباتها المعرفية لم يتَحْ لها أن تنشَر في الغرب الإسلامي (أي في الأندلس والمغرب الكبير) بسبب معارضة الفقهاء المالكيين لها، وهذا هو سبب عدم تعرفه عليها. وهم الفقهاء أنفسهم الذين أمروا بسجن ابن رشد في أواخر حياته.

## الموقع السياسي والاجتماعي للفقهاء

في الحقيقة أن هذا الموقع يمثل أحد المعطيات الدائمة لتاريخ الفعالية الفكرية بشكل عام، والفكر الديني بشكل خاص في الغرب الإسلامي. إن الضغط الايديولوجي القوي كان قد فرض في كل مكان المذهب المالكي بصفته التجسيد الوحيد للإسلام (أو التعبير الوحيد عن الإسلام). فبعد سقوط خلافة قرطبة (عام ١٠٣١م) وتفككّ السلطة في إمارات الطوائف، والضغط المتزايد لعملية استرجاع اسبانيا من قبل المسيحيين، راح الإسلام يغذي ايديولوجيا كفاحية (هي الجهاد) من أجل تجييش أكبر عدد ممكن من الناس. وهذا ما شجع على ازدياد أهمية دور الفقهاء، ثم بشكل أكثر، ازدياد أهمية الدعاة الشعبيين والوعّاظ. ولذا فبدلاً من أن نتحدث عن «تعصب» المرابطين والموحدين، فإنه ينبغي علينا كمؤرخين أن نتحدث عن الشروط الاجتماعية والايديولوجية لكيفية ممارسة الفكر في الغرب الإسلامي.

فالصعوبات التي اصطدم بها ابن رشد والاعتناق الظاهري أو الصادق لابن ميمون للإسلام، كل ذلك يدل على مناخ عام. وفيما وراء الحالة الاندلسية فإنه يدل على ذلك الصراع العتيق الذي اندلع في الإسلام بين العلوم العقلانية (أو الدخيلة)، وبين العلوم الدينية أو التقليدية (أي النقلية). ويمكن القول إن الصراع الذي جرى بين المعتزلة والحنابلة في بغداد في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي يعبّر في آن معاً عن انقسام سوسيولوجي ثقافي، ثم عن الحدود الفلسفية الخاصة بملكات المعرفة وطرقها وأماكنها.

كان الغزالي (الذي مات عام ١١١١) قد خلع على هذا التضاد بعداً تأملياً استحوذ على كل اهتمام ابن رشد بعد قرن من ذلك التاريخ. والواقع أن مؤلف «إحياء علوم الدين» قد خاض المعركة ضد النزعة الحرفية الجافة للفقهاء، وضد التركيبات الغنوصية للباطنية، وضد الانحرافات المهرطقة للفلاسفة. وكل ذلك باسم الدين الروحاني المنفتح على المعرفة العقلانية الممارسة داخل الحدود الصارمة لظاهرة الوحي، هذه الظاهرة التي تتعالى على كل تفحّص نقدي.

لقد اختار ابن رشد الغزالي كمحاور لكي يتقدم فلسفياً (اليوم نقول علمياً) بالمسألة الحاسمة الخاصة بالعلاقات بين الفلسفة والدين. انظر عنوان كتابه : «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». وفيه يرد على كتاب الغزالي الذي يحمل العنوان التالي : «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة». ثم حاول ابن رشد في كتاب آخر هو : «تهافت التهافت» أن يرد على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة».

وبشكل عام نلاحظ أن ابن رشد قد حطّ من قدر منهجية المتكلمين في كتابه: «الكشف عن مناهج الأدلّة». كما أنه ألّف رسالة مهمة في أصول الفقه هي : «بداية المجتهد»[1].

إن كل هذه المؤلفات تبرهن لنا إلى أي مدى كان ابن رشد يريد أن يظل مفكراً مسلماً يتحمل فكرياً بكل ثقافته الفلسفية والمعرفة العلمية المتوافرة في عصره، أقول يتحمل مسئولية جميع المشاكل التي تولّدت عن المقارعة بين ظاهرة الوحي القرآني، وبين الموقف الفلسفي المحض الأكثر صرامة. لقد بتر المسيحيون اللاتينيون، وعلى اثرهم ارنست رنيان، فكر ابن رشد عندما لم يروا فيه إلا الشارح لأرسطو.

وأما المسلمون فقد ارتابوا بالفيلسوف وتوجسوا خيفةً منه إلى درجة أنهم نسوا المفكر أو أهملوه تماما. (أي لم يروا إلا الفقيه أو قاضي القضاة).

لقد استعاد ابن ميمون بالنسبة لليهود، والقديس توما الاكويني بالنسبة للمسيحيين (الذين كانوا آنذاك جميعهم كاثوليك) أقول استعادا المشروع الفكري لابن رشد. فقد استخدما العلوم الفلسفية ذاتها، والأطر الفكرية ذاتها، والجهاز المفهومي ذاته من أجل عَقْلَنة ظاهرة الوحي المتلقاة في كل تراث من الثلاثة. بهذا المعنى فإن ابن رشد هو الرائد الذي فتح الطريق. فقد كانت المسألة الأساسية المطروحة على الأديان الثلاثة هي التالية : كيف يمكن التوفيق بين الإيمان/ والعقل؟ أو بين القانون الديني والمعارف الضرورية أو الكونية للغة الدينية/ وبين مجريات منطق أرسطو ومقولاته؟ بالطبع فإن التوراة، والقانون الكنسي المسيحي، والشريعة، كانت تحتفظ بمرتبة الأولوية ضمن هذا المنظور. فهي تعبّر عن وصايا الله وأوامره، هذه الوصايا الموضّحة والمشروحة من قبل الفقهاء المتبحّرين في العلم والمتدربين على مناهج تأويل كلام الله. لم تكن الصعوبات تتعلق عندئذ بالأحكام المستخلصة من الوحي على هذا النحو، وإنما كانت تخص بالأحرى الأسس العقائدية للشرع ذاته (أي للقانون الديني). وقد حصلت المقارعة (أو المجابهة) مع الفلسفة على ثلاث مسائل أساسية: الأولى هي مسألة خلق العالم، والثانية مسألة السببية، والثالثة مسألة مصير النفس (خلود النفس وثنائية النفس/الجسد).

لن ندخل هنا في تفاصيل تلك المناقشات الدقيقة والعويصة الخاصة بهذه المسائل التي تجاوزها العلم الحديث كلياً، وزحزحها نحو مستويات أخرى من البحث. فالشيء الأكثر أهمية كما نعتقد هو أن نبرهن لماذا أن ابن رشد وابن ميمون يظلان بالنسبة لنا حتى اليوم وسيطين من وسطاء الفكر بين ثلاث طوائف دينية ذات مصائر تاريخية مختلفة.

نحن نعلم أن الفكر والثقافة ذات التعبير العربي قد شهدا ذروة ازدهارهما في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي بفضل تراكم الأعمال الكبرى المُنْتَجة في الشرق كما في الغرب الإسلامي منذ القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

فقد كانت السيادة الفكرية والعلمية آنذاك للعالم العربي. وأكبر دليل على ذلك حركة الترجمة الواسعة التي نقلت إلى العبرية واللاتينية عدداً كبيراً من المؤلفات العربية، في مجال الفلسفة، والطب، والعلوم الطبيعية. وكلها كتب ألفت بالعربية من قبل باحثين لم يكونوا جميعهم مسلمين. فاليهود والمسيحيون الذين كانوا يعيشون في الفضاء الثقافي العربي كانوا يفكرون ويكتبون مباشرة باللغة العربية. وكانوا يغنون بذلك دائرة معرفية وفعالية فكرية تتجاوزان الحدود الدوغمائية (أو العقائدية) المثبّتة من قبل المعتقد الديني لكل طائفة (سواء أكانت يهودية، أم مسيحية، أم إسلامية). يعتبر ابن ميمون أحد كبار المفكرين اليهود الذين صمموا وألّفوا كتبهم

بالعربية. وتمّ ذلك في فضاء التلاقي الفكري والثقافي الذي كانت تمثله بشكل خاص الفلسفة. نقصد الفلسفة بحسب الفهم القروسطي أو الممارسة القروسطية لها. ولكن كتبه ترجمت بسرعة إلى اللغة العبرية. فكتابه «دلالة الحائرين» كان قد ترجم منذ عام (١٢٠٤) من قبل صموئيل ابن طيبون. وهذا ماأدى إلى نسيان اليهود للمناخ الفكري والقيم الثقافية التي نشأ في أحضانها ابن ميمون، وكتب واشتغل وترعرع. وبما أن الصراع الايديولوجي بين العرب والإسرائيليين قد وصل إلى مداه الأقصى في وقتنا الحاضر فإن الكثير من اليهود يأنفون عن الاعتراف بأي علاقة لابن ميمون بالفكر العربي! إنهم يحاولون طمس العلاقات العميقة والوثيقة التي تربط بين هذا المفكر الكبير وبين اللغة العربية والفكر العربي. وهذه الحالة بالذات هي التي تجعل دور الوسيط الذي لعبه ابن ميمون مهماً جداً وثميناً جداً .

ويمكننا أن نقول الشيء ذاته عن القديس توما الاكويني، على الرغم من أنه صمّم وكتب كل أعماله باللغة اللاتينية. فهو مدين ثقافياً وفلسفياً إلى ابن رشد أيضا.

وهذه المديونيّة تجعل منه أيضا شاهداً على مناخ كامل من الفكر والوجود البشري وأحد منشّطيه أو الفاعلين فيه. وهذا المناخ الفكري يرتكز على نظام قيميّ مشترك لدى كل الفضاء العقلي القروسطي الشائع فيما كنت قد دعوته بمجتمعات الكتاب المقدس(٢). وأقصد بمجتمعات الكتاب المقدس جميع المجتمعات التي أسست نظامها ووجودها وثقافتها على ظاهرة الوحي وعلى الثقافة الفلسفية التي تعطي الأولوية للبحث عن التماسك العقلاني. (نقصد بظاهرة الوحي هنا الايمان بالله الحي الواحد الذي يتجلّى للبشر في التاريخ لكي يرسل لهم أوامره ونواهيه التي تصبح أصلاً للقانون أو للشرع). إن هذين المحورين الكبيرين المتمثلين بالوحي والعقلانية العلمية والفلسفية قد فرضا على كل الفكر القروسطي أياً تكن مرجعياته الدينية الخاصة توتراً تثقيفياً خصباً مع حصول تناوب في السيادة أو في الأغلبية. فأحياناً يتغلّب الدين والتراث «الارثوذكسي»، وأحيانا يتغلّب العقل. كل الفكر القروسطي كان مطبوعاً ومتأثراً بهذه الازدواجية الثنائية: أي كيف نوفّق بين ظاهرة الوحي، وبين الإكراهات الضرورية للعقل؟

لقل توصل إبن رشد وابن ميمون على مستواهما الشخصي إلى توازن حقيقي فيما يخص التوفيق بين العقل والإيمان. وعبّرا عن ذلك من خلال نظام فكري شديد الإتقان والبلورة. وهضما داخل هذا النظام المعارف العقلانية (أي الفلسفة)، ثم القانون الديني (أي الشريعة) مع كل تقنياتها في بلورة الأحكام أو استخراجها. وأما فيما يخص اليهود فإن شريعتهم تتمثل بالتوراة

مع كل التراث الحاخامي «كان ابن ميمون قد كتب المِشْنَا - التوراة التي تجمع بين القانون الشفهي (أى المشنا، وبين التلمود)».

إن المفسّرين العقلانيين (أو بالأحرى العقلانويين) الذين انكبّوا على دراسة فكر ابن رشد وابن ميمون قد بالغوا في التركيز على عقلانيتهما «المحضة». وحاولوا شدّهما باتجاه فلسفة إن لم تكن علمانية كلياً، فهي على الأقل متمايزة عن الفكر الديني. في الواقع أنه ينبغي أن ننسى وظيفة القاضي التي مارساها في طائفتيهما، كما وينبغي أن ننسى كل كتاباتهما المتعلقة «بالعلوم الدينية» لعصرهما لكي نستطيع أن نجعل منهما «فيلسوفين مقنعين»، أو عقلانيين بشكل محض. كان ابن ميمون، ككل العلماء المسلمين، يمتلك فكرة عالية عن مسئوليته «كمثقف» قادر على أن يشرح لجميع المؤمنين تعاليم القانون الديني في الوقت الذي يأخذ فيه بعين الاعتبار مراتبيّة البشر بالقياس إلى درجات المعرفة. في الفصل الثالث من كتابه «دلالة الحائرين» نجده يفسر بكل وضوح، وبمعونة مَثَل غني، مراحل ومستويات كل بحث حقيقي عن الله. سوف استشهد بكل هذا المقطع لأن المفكرين المسلمين كانوا يعبّرون عن هذا الموضوع بالطريقة نفسها تماما، ولأنه يكشف عن تلك الدائرة من التلاقي الفكري والروحي والثقافي حيث ينشط كبار المفكرين اليهود والمسيحيين والمسلمين في ظل المرجعية العليا المزدوجة للوحي والثقافة الفلسفية. يقول ابن ميمون:

«وأنا مفتتح الكلام في هذا الفصل بمثل اضربه لك. فأقول: إن السلطان في قصره، وأهل طاعته كلهم منهم قوم في المدينة ومنهم خارج المدينة، وهؤلاء الذين في المدينة : منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متجه في طريق أخرى، ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه إليه، وطالب دخول داره، والمثول عنده، لكنه إلى الآن ما رأى قط سور الدار. ومن القاصدين من وصل إلى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها. ومنهم من دخل من الباب، وهو ماشٍ في الدهالين، ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعة الدار، وحصل مع الملك في موضع واحد، وهو دار السلطان. وليس بحصوله في داخل الدار يرى السلطان، أو يكلمه بعد حصوله في داخل الدار. لابد له من سعي آخر يسعاه، وحينئذ يحضر بين يدي السلطان ويراه على بعد، أو على قرب، أو يسمع كلام السلطان أو يكلمه.

وها أنا أشرح لك هذا المثل الذي ابتكرته فأقول: أما الذين هم خارج المدينة فهم كل شخص إنسان لا عقيدة مذهب عنده، لانظرية ولا تقليدية، كأطراف الترك المتوغلين في الشمال، والسودان المتوغلين في الجنوب، ومن ماثلهم ممن معنا في هذه الأقاليم وحكم هؤلاء كحكم الحيوان غير

الناطق. وما هؤلاء عندي في مرتبة الإنسان، وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الإنسان، وأعلى من مرتبة القرد. إذ قد حصل لهم شكل الإنسان، وتخطيطه، وتمييز فوق تمييز القرد.

وأما الذين هم في المدينة لكنهم قد استدبروا دار السلطان، فهم أهل رأي ونظر، وقد حصلت لهم آراء غير صحيحة: إما من غلط عظيم وقع لهم في حال نظرهم، أو من تقليدهم من قد غلط. فهم أبداً من أجل تلك الآراء كلما مروا ازدادوا بعداً عن دار السلطان وهؤلاء شرّ من الأولين بكثير. وهؤلاء هم الذين قد تدعو الضرورة في بعض الأزمنة لقتلهم ومحو آثار آرائهم لئلا يضلون طرق غيرهم. وأما القاصدون دار السلطان والدخول عنده لكنهم لم يروا قط دار السلطان، فهم جمهور أهل الشريعة أعني شعوب البلاد المشتغلين بالفرائض. وأما الواصلون إلى الدار الذين يطوفون حولها فهم الفقهاء الذين يعتقدون الآراء الصحيحة تقليداً ويتفقّهون في أعمال العبادات، ولم يلمّوا بنظر في أصول الدين، ولا بحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد. فأما الذين خاضوا في النظر في أصول الدين فقد دخلوا الدهاليز، والناس هناك مختلفو المراتب بلا شك. فأما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن وتيقن من الأمور الإلهية كل ما يمكن تيقّنه، وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقاربة اليقين فقد حصل مع السلطان في داخل الدار. واعلم يابنيّ أنك طالما أنت مشتغل بالعلوم الرياضية وصناعة المنطق فإنك من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها كما قالوا أيضا عليهم السلام على جهة المثل : ابن زوما لا يزال في الخارج. فإذا فهمت الأمور الطبيعية فقد دخلت الدار وأنت تمشي في دهاليزها. فإذا كملت الطبيعيات وفهمت الالهيات فقد دخلت إلى السلطان في القصر الداخلي وحصلت معه في دار واحدة. وهذه هي درجة العلماء وهم مختلفو الكمال»[٣].

كان ابن رشد يلح مثل ابن ميمون، بل وأكثر منه، على ضرورة عدم كشف «الحقائق الفلسفية للعامة ولأولئك الذين ليسوا أهلاً لها أو جديرين بها». ولم يكن يفعل ذلك لأنه كان يتبنّى مفهوما ارستقراطياً ومتعالياً عن الفلسفة، أو لأنه كان يريد أن يحافظ على سمعته عن طريق إظهار نفسه بأنه مسلم حقيقي. لا، وإنما كان يفعل ذلك لأنه كان يشاطر الفقهاء الآخرين (ومن بينهم الغزالي) الاقتناع الديني المحض بأنه ينبغي علينا أن نستخدم منهجية تربوية حذرة جداً لكي لا «نحرف المؤمنين عن القانون الإلهي أو الشريعة». وهو يقلّد بذلك «المشرّع الإلهي الذي يهتم بصحة النفوس كما يهتم الطبيب بصحة الأجساد» (انظر بهذا الصدد كتاب «فصل المقال» الترجمة الفرنسية لـ. غوتييه، ص٢٦-٢٨ (L.Gauthier).

وقد عرض ابن ميمون الأفكار نفسها في كتابه «دلالة الحائرين»، الفصل الأول، ص ٣٢-٣٤. وكان الغزالي قد تبنّى موقف ابن رشد نفسه فيما يخص هذه النقطة. انظر كتابه : «إلجام العوام عن علم الكلام».

لا ريب في أن ابن ميمون محترم ومفهوم في طائفته أكثر بكثير مما كان ابن رشد محترماً لدى المسلمين. وهذا عائد دون شك إلى أن الأول ألّف كتباً «لدلالة الحائرين» أو هدايتهم. وهي كتب تشرح المعتقد الارثوذكسي لكي تجنّب المؤمنين الضياع أو الضلال، وخسران النجاة في الدار الآخرة. ففي كتابه «شرح الميشنا» (أي الشريعة اليهودية الشفهية) قنّن في ثلاثة عشر مبدءاً بنود الإيمان التي ينبغي على كل يهودي أن يقبلها أو يتبنّاها. وبالفعل فقد استخدمت على هيئة أشعار منظومة منذ القرن الرابع عشر، وذلك في الطقوس اليومية للطوائف اليهودية الشرقية. فالطوائف الدينية (وبخاصة عندما تكون في حالة الأقليّة) تكون بحاجة للتماسك والتجمّع حول عقائد وطقوس صالحة للجميع، وتمارس دورها على هيئة نظام أمني للجميع (أي لجميع المؤمنين). لاريب في أن ابن ميمون فهم هذه الضرورة التي لم تكن تضغط على ابن رشد بالدرجة نفسها لأنه كان ينتمي إلى أمة أوسع انتشاراً ومهيمنة نسبياً، وبخاصة في زمن الموحدين.

لكي نقيّم بشكل موضوعي أكثر مصير كل من ابن رشد وابن ميمون في طائفتيهما ينبغي أن نتتبّع تاريخ التطور العام للمجتمع في الأندلس، ثم في المغرب الكبير بعد القرن الثالث عشر. فقد أخذت وظائف الدين وأنماط تجلياته تتغير كثيرا كلما ضعفت السلطة المركزية، وكلما تصاعدت أهمية التيارات المدعوة «بالصوفية». فقد راحت الطرق الصوفية تحل محل النخب المتعبة أو الخائرة القوى لكي توجّه وتؤطر شرائح كبيرة من السكان. وهكذا راح الدين الشعبي المؤسّس على استخدام قانون بسيط ولكن فعّال هو «قانون الشرف والبركة» ينتشر في كل أنحاء المغرب، ويصل إلى الشرق الأوسط لكي يصبح في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التجسيد المهيمن للإسلام. ولم تنج اليهودية الموجودة في أرض الإسلام من هذا التحول كما تشرح لنا ذلك أعمال حاييم ظفراني فيما يخص المغرب الكبير. إذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذه المنظورات التاريخية والسوسيولوجية عن مكانة الدين ووظائفه، فإننا نتحرّر عندئذ من التأويلات الايديولوجية التي لاتزال مستمرة في ممارسة إكراهاتها وسلبياتها حتى على الباحثين العلميين عندما يتنطّحون لتحديد شخصيات من أمثال ابن رشد وابن ميمون. وهذا ما تأكدنا منه أثناء انعقاد مؤتمر عن الغزالي وابن ميمون في اليونيسكو عام ١٩٨٥.

مهما يكن من أمر فإن قرن ابن رشد وابن ميمون الذي تلاه مباشرة قرن توما الاكويني يستحق أن يُدْرَس ضمن منظور إعادة تجميع أوصال الفكر القروسطي فيما وراء المطالبات بالهيمنة. أقول ذلك سواء أجاءت هذه الهيمنة من جهة الأنظمة اللاهوتية النضالية، أو من جهة تاريخ الفلسفة المبتور من بُعْدِه القروسطي كما فرضه لفترة طويلة الغرب المُعَلْمن والوضعي والمضاد لرجال الدين. أقول ذلك وأنا أفكر بذلك الصراع الشهير الذي اندلع عام ١٩٣٥ بين اميل بريهييه وايتيان غيلسون بخصوص مصطلح «الفلسفة المسيحية». واليوم نلاحظ أن اليهود والمسيحيين والغربيين بشكل عام يظلون لا مبالين، إن لم يكونوا معادين- لأسباب مختلفة- لأي دمج للمرحلة العربية الإسلامية في التاريخ العام للفكر البشري.

## ٢- نحو فهم سوسيولوجي لفشل فكر ابن رشد ونجاحه

نعم لقد سقط ابن رشد في بحر النسيان منذ القرن الثالث عشر في وسط طائفته العربية والإسلامية، في حين أن فلسفته شهدت نجاحاً رائعاً في أوروبا المسيحية في هذا القرن نفسه (الثالث عشر بالذات). هذا شيء ينبغي أن يعرفه الجميع، خصوصاً في الجهة العربية والإسلامية. فلماذا فشل فكره في جهة، ولقي نجاحاً دائماً في جهة أخرى؟ لقد علّمنا تاريخ الفلسفة أو عوّدنا على أن نكتب تاريخ الفكر على هيئة مسارات خطية مستقيمة مع القيام بقفزات كبيرة مهلكة فوق رأس القرون، وبعض النطاقات الثقافية. أقصد بذلك أن الغربيين عندما يكتبون تاريخ الفلسفة فإنهم ينطلقون دائما من اليونان الكلاسيكية، ثم بعد أرسطو (وأحيانا أفلوطين) فإنهم ينتقلون بسرعة إلى ديكارت وسبينوزا وليبنتز... وحدهم بعض المفكرين المعزولين يهتمون بالقرون الوسطى (نذكر من بينهم ايتيان غيلسون). بل ويتجرؤون حتى على دمج تاريخ اللاهوت ضمن الحركة العامة للفكر. أقول ذلك وأنا أتذكر تلك المناقشة الحادة والمهمة التي جرت بين ايتيان غيلسون واميل بريهييه في الثلاثينات من هذا القرن حول المشروعية الفلسفية لمصطلح «الفلسفة المسيحية». فقد كانت جامعة السوربون العلمانية تمارس هيمنتها المطلقة، وتحذف من برامج تدريسها كل شيء له علاقة بالدين أو باللاهوت. كانت ترميه أو تحشره في المعاهد «الحرة» لدراسة اللاهوت الكاثوليكي والبروتستانتي.

ولكن مؤرخي العصور الوسطى، والمهتمين بإبراز دورها الثقافي انتقموا لنفسهم بعض الشيء في سنوات ١٩٥٠-١٩٦٠. ولكن انتقامهم كان فقط لصالح أوروبا اللاتينية والانغلو-ساكسونية

والمسيحية. وأما العالم العربي-الإسلامي فيظل مُسْتَبعداً من دائرة اهتمام مؤرخي القرون الوسطى في الغرب.

ويظل حكراً على المستعربين أو المستشرقين أو المختصين بالدراسات الإسلامية أو بالدراسات العبرية. هكذا نجدهم يهملون ويرمون في غياهب الشرق المظلم كل ذلك النطاق الثقافي والفكري المتواصل من إيران إلى حدود الأطلسي، ومن بغداد إلى السوربون، إلى اكسفورد عبر قرطبة وطليطلة ومونبلييه. صحيح أن هذا الشرق لم يساهم في صنع الحداثة بدءاً من القرن السادس عشر، بل وصحيح أنه لم يحافظ حتى على علاقته مع عصره الكلاسيكي الخاص بالذات، هذا العصر الذي يفتخر به العرب اليوم بصفته يمثل العصر الذهبي لمسارهم التاريخي. ولكنه في الواقع مُسْتَغل ايديولوجياً وأسطورياً أكثر مما هو مكتشف علمياً ومعرفياً. (أقصد مُسْتغلّ من قبل العرب أو المسلمين).

لا ريب في أن المنهج الفيلولوجي والتاريخوي والوضعي الذي ساد القرن التاسع عشر قد انتشل من بطن النسيان بعض النصوص العربية أو الإسلامية الكبرى. ولكن المستشرقين الذين طبقوا هذا المنهج على التراث الإسلامي أبقوا الفلسفة العربية داخل مكانة ثانوية واعتبروها مجرد استعادة (أو تقليد) للنصوص الكبرى للفلسفة الاغريقية الكلاسيكية. لقد ساهم ارنست رينان، ولزمن طويل، في ترسيخ الفكرة القائلة إن الفلسفة العربية لا أصالة لها بالقياس إلى الفكر الاغريقي، وإنها لم تأت بأي شيء جديد. وابن رشد نفسه لم ينج من تأثير هذه الرؤية المغرضة والمنحازة التي طبّقت عليه أيضا من قبل رينان نفسه. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه الرؤية تقيم التضاد بين شرق كسول عقيم، وبين غرب ديناميكي ومنتج. نحن نعرف دور هذا التضاد في عملية النبذ أو الاستبعاد المتبادل بين «الإسلام» و«الغرب» منذ أن كانت قد اندلعت حروب التحرير الوطنية في الخمسينات.

للأسف لا يوجد حتى الآن إلا عدد قليل من الباحثين والمفكرين المسلمين الذين يستطيعون نقل هذه المناقشة إلى مستوى أعلى : أي إلى مستوى علم التاريخ الحديث، أقصد بذلك التخلّي عن المنهجيات والابستمولوجيات التقليدية التي لا تزال تهيمن على طريقة تدريس تاريخ الفكر في جامعاتنا ومؤسساتنا العلمية، ثم تبنّي منهجيات وابستمولوجيات جديدة. في الواقع أننا لا نزال مشغولين بأعمال التحقيق النقدي للمخطوطات العربية المتبعثرة في شتى أنحاء العالم. وهذا عمل ضروري ولكنه لا يشكل إلا المرحلة الأولى من مراحل الدراسة. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فإن بعض الباحثين يحاولون جاهدين استخراج أنظمة الفكر من مؤلفات بعض أقطاب التراث دون

أن يستكشفوا بالفعل السياقات الاجتماعية التي ولدت فيها هذه الأنظمة الفكرية، أو الاستمراريات، أو القطيعات الحاصلة بين العلوم المختلفة، أو حتى داخل العلم نفسه. ولهذا السبب نقول إنه لم يحصل حتى الآن أي تحليل واسع ومعمّق للأعمال اللاهوتية-الفقهية، أو الفلسفية، أو «العلمية» لابن رشد. فهذا العمل لا يزال ينتظر من يقوم به. كان روبير برونشفيغ أول من لفت الانتباه إلى ابن رشد الفقيه. ولايزال المسلمون مستمرين إما في الاشتباه بالفيلسوف في الوقت الذي يجهلون فيه الفقيه، وإما في التركيز على الجانب الفلسفي من أعماله فقط.

إن العلاقات أو انعدام العلاقات بين الأعمال الكبرى لمؤلفين أندلسيين من أمثال ابن حزم (م.١٠٦٤)، أو أبو بكر ابن عربي (١١٤٨)، أو محيي الدين بن عربي(١٢٤٠)، أو الشبيبي (١٣٨٨)... لا تزال أبعد ما تكون عن الاستكشاف والتحديد.

وبالتالي فيصعب علينا أن نطلق حكماً على المكانة الحقيقية التي يحتلها كلّ منهم داخل الفكر الإسلامي. والشيء الأصعب من ذلك هو الانخراط في بحث عن سوسيولوجيا الفشل لابن رشد في السياق الإسلامي (أي الكشف عن الأسباب الاجتماعية التي أدت إلى فشل فكره في البيئة الإسلامية)، وهذا يعني أن نطرح سؤالاً تاريخياً حول نقطتين محددتين :

١- نحن نعلم أن الفلسفة العربية - الإسلامية المتأثرة بالاغريق قد استمرت حتى موت ابن رشد» عام ( ١١٩٨). فكيف ولماذا اختفت من ساحة الفكر الإسلامي بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي؟

٢- ما هي القوى الاجتماعية والقوالب الايديولوجية التي انتصرت في المجال الإسلامي بدءاً من القرن الثالث عشر؟ لقد انتصرت إلى درجة أنه حتى مفكر كبير مثل ابن خلدون (م.١٤٠٦) كان قد اهتم بالتيار الصوفي أكثر مما اهتم بالتيار الفلسفي.

كان الباحثون قد ألحوا حتى الآن على الدور الايديولوجي الذي لعبه الفقهاء المالكيون في مختلف أنحاء الغرب الإسلامي (أي المغرب الكبير + الأندلس).

نقول ذلك ونحن نعلم أن ابن رشد نفسه قد عانى في أواخر حياته من تعصب (أو تزمت) الفقهاء. فقد نفيَ إلى «لوقينا» في ضواحي قرطبة بين عامي ١١٩٥-١١٩٧. وقد هوجم واحتقر من دون حق على الرغم من أنه كان ينتمي إلى عائلة كبيرة من القضاة. إنها لحقيقة تاريخية أن التعددية العقائدية وكثرة المذاهب في المشرق بين القرنين الثامن والثاني عشر لم يُتَحْ لها أن تنتشر

في الغرب الإسلامي المالكي. فمثلاً كان ابن رشد يشتكي من عدم استطاعته العثور على كتب المعتزلة.

لقد أدان بعض الباحثين أيضا التعصب الارثوذكسي للموحدين، والخشونة المتوحشة للبربر قياساً إلى نعومة وتحضّر أهل الأندلس... ولكننا نعلم أن أمراء الموحدين قد حافظوا على دعمهم للمتأدبين والعلماء على الرغم من دسائس الفقهاء. وكان هؤلاء الأمراء أيضا بناةً كباراً (أي مشيدين للامبراطوريات).

لكي نفهم سبب هذا الفشل من الناحية السوسيولوجية (أو الاجتماعية) فإنه ينبغي علينا أن نركز بالأحرى على العامل التالي: قلة عدد النخبة التي تعرف القراءة والكتابة في اللغة العربية. هذا في حين أن الأغلبية العظمى من سكان المغرب الكبير ظلت بربرية وتتكلم لغة البربر. نقول ذلك ونحن نعلم أن المرابطين، أو زعماء الطرق الصوفية المتولّدة هي ذاتها عن المجتمع البربري، هم الذين تكفّلوا بنشر إسلام بدائي عن طريق استخدام الثقافة الشفهية والسماح بانتشار العقائد المحلية السابقة على الإسلام. إن هذه الظاهرة الاجتماعية- الثقافية واللغوية ما انفكت تزداد وتتوسع على مدار التاريخ حتى ظهور الحركات القومية والإصلاحية «الارثوذكسية» ذات الأصل الحضري في النصف الأول من القرن العشرين (دائماً الكتابة في مواجهة الثقافة الشفهية). ثم جاء الاستعمار لكي يعقّد هذه المواجهة أو يزيد من حدّتها عن طريق إدخال لغة وثقافة حديثة : أي اللغة والثقافة الفرنسية.

وقد ازدرت هذه اللغة وتلك الثقافة اللغة البربرية بل وحتى العربية ورمتهما في دائرة ما هو عتيق بالٍ أو سحريّ أو شعبي أو تقليدي محافظ...

هكذا نجد أن اللغة العربية الفصحى والثقافة العربية العالمية أو العالية اللتين شهدتا انتشاراً راسخاً في المدن الأندلسية، كانتا أقل انتشاراً في مناطق المغرب الكبير. وأما الإسلام المرابطي (الموصوف خطأ بالصوفي) فقد رسّخ الانقسام بين المجال الضيق للثقافة العالية واللغة الفصحى، وبين المجال الشاسع الواسع الذي يشمل المغرب الكبير كله والذي تنتشر فيه الثقافة الشفهية البربرية بكل مؤسساتها وعقائدها. وقد استمرت هذه الأشياء رازحةً ضمن إطار إسلام مُبسّط جداً من الناحية اللاهوتية، وغير موجود من الناحية الفقهية أو الشرعية. نضرب على ذلك مثلاً منطقة القبائل الكبرى. فهي لم تبتدئ بتطبيق القانون الإسلامي (أو الشريعة) إلا بعد استقلال الجزائر عام ١٩٦٢. فحتى ذلك الوقت لم يكن يوجد فيها لا شرطة ولا درك ولا محاكم...

إن إضعاف السلطة المركزية، وتبعثر مراكز السلطة بعد القرن الثالث عشر هما اللذان يفسران لنا سبب تقلّص الآفاق الفكرية التي كان الفكر الفلسفي العربي قد فتحها أثناء العصر الكلاسيكي. فالآليّات الاجتماعية- السياسية المرتبطة بالبنية القبلية أصبحت تُستَغَلّ من قبل زعماء الطرق الصوفية كلما راحت مراكز السلطة الشغّالة على غرار النموذج الإسلامي الكلاسيكي تضعف.

ينبغي أن نقوم بدراسة مقارنة عن المتغيرات التي طرأت على الأطر الاجتماعية للمعرفة في منطقتي الشرق الأوسط والمغرب الكبير بدءاً من القرن الثالث عشر لكي نفهم حقيقة ما جرى. بمعنى آخر: لماذا انتصرت النزعة السكولاستيكية المالكية الجافة في بلاد المغرب، ولماذا حافظت إيران في المشرق على مدارس رائعة للفلسفة الإشراقية ؟

صحيح أن الفلسفة الإشراقية كانت مختلفة جدا عن الفلسفة «المغربية» التي كانت قد نشأت وترعرعت على يد كبار الفلاسفة العرب المشرقيين قبل أن تنتقل إلى المغرب، ثم منه إلى الغرب اللاتيني والمسيحي، ولكنها تظل مع ذلك فلسفة.

كان هنري كوربان قد ألحّ على استمرارية الفلسفة الإشراقية في إيران، وهي في رأيه الفلسفة «الحقيقية». إن هذه المسألة تستحق الدراسة والاستعادة من جديد كما يفعل الآن كريستيان جامبيه وميشيل شودكييفيتش.(Christian Jambet, Michel Chodkiewicz) ولكن ينبغي عليهما أن يركزا أكثر على مسألة الأطر الاجتماعية للمعرفة، وعلى المنعطفات التاريخية التي تحبّذ انفتاح الفئات الاجتماعية المختلفة أو انغلاقها على ذاتها، وعلى المبادىء الابستمولوجية لتمايز الخطابات عن بعضها : أقصد الخطاب الإشراقي، والخطاب اللاهوتي، والخطاب الصوفي، والخطاب الفلسفي.

إن معرفتنا بالمجتمعات القروسطية الأوروبية بدءاً من القرن الثاني عشر أفضل بكثير من معرفتنا بالمجتمعات الإسلامية في الفترة نفسها. وأقصد بها الفترة التي أخذت تشهد انتشار ترجمات النصوص الفلسفية العربية إلى اللاتينية. فنحن نعرف أن الكتب المؤسسة للإنسانية العربية (أو للفكر العربي الكلاسيكي) كانت تقرأ وتُدرّس في جامعة بولونيا (بإيطاليا)، وكذلك في جامعة السوربون واكسفورد. وعندئذ فرضت عقلانية ابن رشد نفسها من خلال التأويل الذي أعطاه عنها سيجير دوبرابان (م.١٢٨٢). ومن المعلوم أنه ألحّ على نظرية الحقيقة المزدوجة: بمعنى أن نتائج العقل قد تكون متناقضة مع نتائج الوحي، وعندئذ ينبغي أن نقبل بالاثنتين معاً. كان

ايتيان غيلسون ودومينيك شينو قد كشفا عن الاستخدام الغني للإرث الفلسفي العربي من قبل المفكرين المسيحيين.

وهنا بالضبط كانت الأطر الاجتماعية للمعرفة في أوج تطورها (أو لنقل بداية إقلاعها)، وذلك على عكس ما كان حاصلاً في جنوب المتوسط (أي في العالم الإسلامي). ولهذا السبب حصل تحبيذ لانتشار الفلسفة والتيارات العقلانية في أوروبا. للمزيد من الاطلاع على هذا الوضع أحيل القارىء إلى ثلاثة مراجع مهمة[٤].

هناك بحوث استكشافية عديدة ينبغي القيام بها فيما وراء التقسيمات والتصنيفات والتحديدات الموروثة عن الماضي، ولكن فيما وراءها فإني اعتقد أنه من المفيد أن أقدم هنا بعض التأملات حول إعادة تحيين (أو تنشيط) فكر ابن رشد في السياقات الإسلامية المعاصرة.

## إعادة تحيين فكر ابن رشد ، أو بعثه من جديد

في عام ١٩٧٨ كان الأب ج.ب.انواتي قد نشر فهرسة كاملة عن أعمال ابن رشد، وتبيّن منها مدى اتساع هذه الأعمال والتقلّبات التي أحاطت بنقلها وتبعثرها ليس فقط في المكان، وإنما أيضا في نُسَخِها اللاتينية والعبرية والعربية، وبالتالي فلانزال بحاجة إلى بذل جهود كبيرة لكي تصبح في متناول الجمهور العربي المعاصر. إن الأبحاث الجارية حالياً في هذا الاتجاه واعدة وتبشر بالخير. أقصد البحوث التي يقوم بها ش.بيتروورث، وجمال الدين العلوي، واوبيرمارتان...(Ch. Butter worth Aubert Martin)

ولكنها لا تزال غير كافية بالقياس إلى حجم المهام التي ينبغي إنجازها. إذا ما غضضنا الطرف عن المعارضة العنيفة التي يبديها الأصوليون الحاليون تجاه الفلسفة، وإذا ما اعتبرنا أن مسألة تدريس الفلسفة محلولة في بلدان الإسلام، فإنه يبقى علينا أن نطرح هذا السؤال: ما هو الدور الذي يمكن أن يقوم به ابن رشد أو (الفلاسفة العرب الآخرون) اليوم؟ ربما كان دورهم يتمثل في الحثّ على المزيد من التسامح والصرامة الفكرية والانفتاح الثقافي. أقصد حثّ الحركيين الأصوليين الحاليين على كل ذلك. هنا يكمن الدور الكبير الذي يمكن أن يلعبه فيلسوف في حجم ابن رشد. فهؤلاء الحركيّون الناشطون يغلّبون النموذج الإسلامي على كل المكتسبات الفكرية الموصوفة «بالغربية»، وبالتالي فهي مسفّهة سلفاً ، ولا قيمة لها من الناحية الابستمولوجية أو الأخلاقية أو التشريعية أو التاريخية...

من المؤكد أن كل الفكر الذي يفتخر به العرب والمسلمون اليوم منغلق داخل الفضاء العقلي القروسطي. هذا يعني أن له قيمة تاريخية فقط، ولا يمكنه أن يحل محل الفكر الحديث ومكتسباته. وهذا الأمر لا ينطبق فقط على الفلاسفة، وإنما أيضا على اللاهوتيين والفقهاء الذي تنتسب إليهم الحركات الأصولية وبقية أتباع الثورة الإسلامية. إن المطالبة بإعادة تطبيق الشريعة المُبَلْوَرة في الفترة الواقعة بين القرنين السابع والعاشر للهجرة من قبل فقهاء منغلقين كلياً داخل بديهيات الفكر القروسطي ومسلماته ومقولاته، يعني أن الحداثة لم تغيّر أي شيء في الفكر، أو لم تضف إليه أي شيء. بمعنى آخر فإن الحداثة هي عبارة عن لا مفكرّ فيه بالنسبة لذلك القطاع من الفكر الإسلامي الذي يتعاطى مثل هذه العلاقات مع الشريعة، وبخاصة مع قانون الأحوال الشخصية أو (قانون العائلة).

إن هذا الموقف التقليدي منتشر جداً حالياً، حتى في بلدان المغرب على الرغم من أنه دخلتها جوانب كثيرة من الحداثة. وبالنسبة لهذا الموقف المتحجّر يتخذ فكر ابن رشد أهمية كبرى اليوم، وبالتالي فقد أصبح من الضروري والملح أن نبعثه من جديد لمواجهة الأصوليين والمتزمتين من كل الأنواع والأصناف.

في الواقع أن ابن رشد قد خاض معركة حقيقية وخصبة على صعيد اللاهوت (أو علم الكلام)، والفقه، والتفسير، وذلك عن طريق استخدام إمكانياته وكفاءاته الفلسفية. صحيح أن الأمر لم يصل به إلى حد الخروج من السياج العقائدي (أو الدوغمائي) الذي ينغلق داخله المؤمنون كلهم، ولكنه حاول أن يلطّف (أو يليّن) من قواعد تفسير النصوص المقدسة، وأن يجعل المناظرة حول الشؤون الدينية الأكثر حساسية أمراً ممكناً. نضرب على ذلك مثلاً المناظرة التي دارت حول مكانة العقل بالقياس إلى الوحي. إن المناظرة التي تأبّدت حتى يومنا هذا في مناقشة أطروحات الدكتوراه هي تقليد قديم العهد جدا. إنها تعود إلى تلك المناظرات الرائعة التي كانت تحصل بين المفكرين والعلماء في منطقة إيران-العراق بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلادي. وتشهد على ذلك أعمال أبي حيان التوحيدي(م.١٠٢٣).

كان ابن رشد قد دحض أطروحات الغزالي في كتابين شهيرين هما : مناهج الأدلة، وتهافت الفلاسفة. وهو إذ فعل ذلك كشف عن خصوبة الإشكاليات السائدة آنذاك، وعن مدى رسوخ تراث المناظرة الحرة في السياق الإسلامي الكلاسيكي. نعم لقد كان الناس يفكرون آنذاك ويستخدمون عقولهم. وقد كانت تلك المناظرات تدور حول إشكاليات أو موضوعات مهمة مثل: شروط صلاحية

المعرفة، ومكانة الإيمان داخل الساحة المُبَلْوَرة باستمرار من قبل هذه المعرفة بالذات. لا ريب في أن فيلسوفنا كان يعطي ثقة كبيرة، بل وأكبر من اللزوم، لتعاليم «المعلم الأول».

كما أنه كان يشاطر المسلمين العقائد الخاصة بالوحي وطريقة نقله أو جمعه في المصحف. نقصد بالمصحف هنا القرآن بصفته مجموعة نصوص مكتوبة ومتّخذة كنص رسمي مغلق وناجز بعد أن جرت مناقشات حادة حوله استمرت حتى القرن الرابع الهجري. انظر بهذا الصدد كتابي: قراءات في القرآن، الطبعة الثانية، تونس، ١٩٩١.

( M.ARKOUN: Lectures du Coran, 2e ed. Tunis, 1991)

إن هذا الموقف أمام هيبة التراث الديني، وأمام هيبة التراث الفلسفي العائد إلى معلم مؤسّس، هو الذي يميز بالضبط العقلية القروسطية أو الفضاء العقلي القروسطي، سواء في المجال العربي الإسلامي، أو في المجال اللاتيني- الاغريقي- المسيحي. ولكن على الرغم من ذلك فإن العقل الفلسفي قد لعب دوراً محرّكاً وحافظ على حق الإنسان في التساؤل والنقد. وهذا شيء ليس بالقليل، ولانجد له مثيلاً لدى العقل اللاهوتي- الفقهي. هنا- في هذه النقطة بالذات- تكمن فائدة ابن رشد اليوم، بل ليس فقط ابن رشد، وإنما جميع الفلاسفة العرب الكلاسيكيين. إن هؤلاء المفكرين يمكن أن يخدموا كوسطاء ليس فقط من أجل إعادة الاعتبار إلى الفكر الفلسفي بين المسلمين اليوم، وإنما أيضا من أجل دحض الصورة السلبية والعنجهية التي يشكلها الإنسان الأوروبي (أو الغربي) عن الإسلام والثقافة العربية.

# الهوامش

(١) من أجل الاطلاع على فهرسة مراجع (أو ببليوغرافيا) اكثر تفصيلاً انظر : الموسوعة الإسلامية، الطبعة الثانية، مادة ابن رشد.
.Encyclopedie de l'islam. 2e ed. Ibn Rushd

(٢) انظر كتاب محمد اركون : نقد العقل الإسلامي، منشورات ميزون نيف اي لاروز ١٩٨٤. وانظر الكتاب الآخر : قراءات في القرآن، طبعة أولى، ١٩٨٢.

- M.ARKOUN:- Pour une critique de la raison islamique. Maison neuve et Larose 1984.
- Lectures du Coran, 1982.

(٣) هذا المقطع استشهدت به الباحثة كوليت سيرات في كتابها التالي: «الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى طبقاً للنصوص المخطوطة والمطبوعة». منشورات المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية (C.N.R.S)، باريس، ١٩٨٣، ص ١٨٢-١٨٣.

- Colette Sirat : La philosophie juive au Moyen-Age Selon les textes manuscrits et imprimes, ed. C.N.R.S, Paris, 1983, P. 182- 183.

(٤) انظر الكتب التالية : أ- جورج مقدسي:
«تأسيس الكليات أو صعودها. مؤسسات التعليم في الإسلام والغرب». مطبوعات جامعة ادنبرة، ١٩٨١.

- G. Makdisi: The rise of Colleges. Institutions of learning in Islam and the west. Edinburgh university press, 1981.

ب - جورج مقدسي : «صعود النزعة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي، مع ذكر خاص للفلسفة السكولاستيكية (أو المدرسانية القروسطية)». مطبوعات جامعة ادنبرة، ١٩٩٠.

- G.Makdisi: The rise of Humanism in Classicol Islam and The Christian west, with special reference to Scholasticism, E.U.P.1990.

ج- جانيت ل. أبو لغد :«قبل الهيمنة الأوروبية. النظام العالمي. ١٢٥٠-١٣٥٠». مطبوعات جامعة اكسفورد. ١٩٨٩.

- Janet L.Abu-Lughd : Before European Hegemony. The world System.1250-1350. Ox ford university press.1989.

# ابن رشد بين العقلانية والايديولوجيا

د. نايف بلوز *

*لا نزال نحن العرب اليوم نواجه مشاكلنا في وضع لا يتسم بالتحديد الدقيق الشامل لأبعاد الصراع التاريخي الحضاري الذي يمثل كما يقال اليوم، إشكاليتنا. إن قراءة ابن رشد اليوم لا تلغي تخلفنا، ولكنها تدعونا إلى القول بأن تجاوز التخلف والعجز والتمزق والظلام ليس أمراً مستحيلاً. وهي لا تربطنا بالماضي بل إنها تشدنا إليه، وتضعنا وجهاً لوجه أمام مشاكلنا الراهنة، وتدفعنا إلى أن نعين بدقة دور ابن رشد في الصراع التاريخي الذي نشب في عصره وعصور أوروبا اللاحقة، وإلى أن نتعرف على مدى استيعابه لمشاكل عصره وعلى أهمية نظرته الشاملة إلى الحياة والإنسان والعقل والمجتمع، وتحفزنا على دراسته وتقويمه وتعيين دلالة وظيفته الفلسفية في عصره والعصور اللاحقة، بما فيها خطابه لنا الآن.*

* هذا البحث هو آخر ما خطته يد المؤلف، أستاذ الفلسفة في جامعة دمشق، قبل وفاته في ١٩٩٨/٨/٢٥ في اللاذقية/سوريا.

لقد سماه الغرب «الشارح الأكبر» وأكد معاصروه أنه «سلطان العقول والأفكار فلا رأي إلا رأيه ولا قول إلا قوله». ويحق لنا أن نتساءل بعد هذه الفترة الطويلة: لماذا حلت به النكبة؟ ولماذا ظل في أوروبا في صيغة الرشدية اللاتينية حرباً متصلة على هيئة الكنيسة والامتيازات والإقطاعية؟ لماذا غاب عنا في عصور الانحطاط العربي الطويل فقال فيه رجل مثل هنري كوربان «مرت الرشدية في الشرق مروراً غير ملحوظ»[1]. ونحن لا نسعى هنا إلى تكراره، بل إلى إقامة حوار معه يغني حاضرنا الثقافي وينشط عملية رسمنا لمبادىء العمل والمواجهة والتغيير والنهوض. إن ابن رشد على العموم لم يكرر غيره فقد قرأ الفلسفة القديمة وفلسفة أرسطو خاصة قراءة حررت الأرسطية من الالتباسات التي لحقت بها فمهد بهذه القراءة، التي انفتحت على مطالب المستقبل، للنزعة الإنسانية في عصر النهضة، وللانقلاب العلمي الفلسفي الذي جرى على يد كل من غاليلي وديكارت وبيكون كما تصدى لأهل الجدل المتكلمين ومعظم الفقهاء والغزالي فأنجز قطيعة ايديولوجية مع فكر الجمود والتزمت والإذعان والانعزال تجلت على الخصوص في كتابة «تهافت التهافت» الذي أكد فيه أن القول بعجز العقل عن بلوغ اليقين عند الفلاسفة ووقوعهم في التناقض كما حاول أن يبين عجز الغزالي عن إثبات ما يريد البرهان عليه ووقوعه في تناقضات كثيرة. لقد اتبع ابن رشد توجهاً إيجابياً متفائلاً وأبدى ثقة كبيرة بطاقات الإنسان الجسدية والعقلية، وهو على قناعة من أن الموجودات وجميع أجزاء العالم موافقة للحياة البشرية وأن الأرض موافقة لوجود الإنسان عليها، لكن السعادة لا تكون إلا في الاجتماع والحياة المدنية وفضائلها. ففي التوحد والعزلة والتصوف لا تقوم الصناعات والعلوم التي يعتبر طلبها شرطاً للسعادة. إنه ابتعد عن المثل الأعلى التأملي اليوناني المتأخر، وتمسك بالمثل الأعلى الحضاري الجديد الإسلامي الذي كان يتوخى التقريب بين النظر والعمل والذي يتفق مع إعادة الاعتبار نسبياً للنشاط العلمي والإقبال على الدنيا والعلوم والعمل. وفي عصر النهضة الذي تعرض فيه المثل الأعلى التأملي لنقد عنيف وأنجب رجالاً يضمون إلى قوة الفكر براعة اليد وحيوية النظرة الحسية كان للتمهيد الذي قدمته الرشدية دور كبير في إزالة ذلك المثل الأعلى. ومن جهة أخرى يرى ابن رشد أن الحياة المدنية السياسية هي وحدها الجديرة بالإنسان والمتفقة مع حقيقته الاجتماعية الأصلية. وهو يعارض بذلك مبدئياً ايديولوجيا القرون الوسطى الأوروبية. وقد كان لتطوير دراساته في النفس والاتصال بين الإنسان والعقل الفعال دور أساسي في تعزيز أساس الحياة المدنية السياسية وإضفاء طابع عميق على الصفة الاجتماعية المدنية للوجود الإنساني الواقعي. وعنده أن المدينة الفاضلة لا تكون ممكنة إلا إذا اعتمدت على :

أ- المركزية، فللدولة رئاسة أولى تكون فيها أفعال الرئاسات الأخرى تابعة لفعل الرئيس الأول ومتفاوتة فيما بينها على سياسة مدنية فاضلة[٢] والمركزية تقتضي الاعتدال في السياسة[٣] والقضاء على الفوضى القائمة على «المدن المنزلية السريعة البوار»[٤]، وعلى الاقتصاد الطبيعي المغلق، وبهذا يؤكد ابن رشد معارضته للشكل الطبيعي من العلاقات الإقطاعية الوحيدة الذي لايتفق مع ازدهار اقتصاد المدينة التجاري وتوطد المركزية السياسية.

ب- وضع أسس سياسة معلومة تحد من السلطة المطلقة لسلطة الحاكم فيكون هناك قانون يرجع إليه، وعادات ثابتة توجه أفعال الملك، وإلا كان الملك جائراً ليس له ضابط تجري عليه إرادته لا دائماً ولا في الأكثر[٥] وعلى هذا الأساس ترسى دعائم دولة منظمة تنظيماً عقلانياً.

ج- أن تكون السياسة مدنية تنويريه يكون الفيلسوف والعالم مرشداً للحاكم. وهذا ما تم في فترة تقريب السلطة لابن رشد، ودعوته إلى دعم الأمر الغالب أي السلطة القائمة.

● إجراء إصلاح ثقافي اجتماعي يتضمن :

أ- القضاء على النفوذ الايديولوجي والاجتماعي لفئة المتكلمين والفقهاء الذين يخوضون في حطام الدنيا ويؤلفون سنداً لفئة أسياد الأرض الإقطاعيين.

ب- نشر العلم على نطاق واسع والاهتمام الطبيعي، إذ وجب على من أراد معرفة الله أن يعرف مخلوقاته. فمعرفة الطبيعة هي طريق السعادة[٦] وهي التي تضمن الوصول إلى موجود مفارق للعالم محرك له منذ الأزل هو الله موجد العالم ومحرك الموجودات المادية جميعاً.

ج- القيام بتربية الناشئة عموماً، والتأكيد على أهمية استعداد الجمهور لها كما يتبين من شرحه لجمهورية أفلاطون في كتابه المعروف جوامع سياسة أفلاطون[٧].

د- تحرير المرأة من عبوديتها للرجل، ودعوتها للمشاركة في جميع شؤون الحياة بما فيها إدارة شؤون الدولة[٨].

● محاولة النظر إلى المجتمع نظرة علمية والبحث عن تفسير طبيعي تاريخي لأشكال وظاهرات الاجتماع الإنساني والمدني، والإشارة إلى أن الملكية الخاصة ظاهرة اجتماعية أساسها تجاوز الحق والعدالة كما جاء في كتاب جوامع سياسة أفلاطون[٩].

● الإقرار بالوحدانية الإسلامية وبالشرع في صورته الأولى وفي الوقت نفسه إعلان سيادة العقل وأهمية الشرح العلمي المتواصل في بلوغ السعادة، وتأويل النص الديني عند الضرورة على

هدي العقل. وعلى هذا النحو جمع ابن رشد بين عقلانية السياسة المدنية واستقلال النظر الفلسفي والاهتمام الشديد بالعلم الطبيعي والفضيلة العملية. لكن مجمل تفكيره الفلسفي ينطوي ضمناً على إحساس بغياب المعرفة الاجتماعية. إن الدين هو حق موجه إلى مدارك الجمهور، إلى أطفال كبار في صورة قصص وقبالات تعبر عنه[10] لكن على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية معرفة آلة الفلسفة البرهانية أي المنطق. وعلاقة الحكمة بالشريعة هي حق يوافقه حق ويشهد له. ومن هنا جاءت حملته على المتكلمين الذين لم يدركوا أن حقيقة الشريعة تصل إلى أعلى صورها في حقيقة الفلسفة البرهانية وتغدو على هذا النحو موافقة لمصلحة الأخلاق والدولة ومناسبة للازدهار الحضاري والثقافي في المجتمع.

إن هذا البرنامج الحضاري الايديولوجي يتعارض مع استقرار النظام الإقطاعي القائم على الاقتصاد الطبيعي المعيق لحيوية اقتصاد المدينة وثقافتها ومع استقرار مؤسساته الايديولوجية الممثلة بالمتكلمين والفقهاء. وتجاوباً مع هذا البرنامج قام ابن رشد بشرح معظم مؤلفات أرسطو وكتاب الجمهورية لأفلاطون وحمل على الغزالي والمتكلمين والفقهاء حملة لا هوادة فيها. وقد وجد كل هذا تعبيره النظري في نسقه الفلسفي. ولايكفي في دراسة علاقته بأرسطو معرفة درجة انتفاعه بعناصر فلسفته، بل ينبغي أيضاً اكتشاف جهده التركيبي الخاص الذي تحكمت به ايديولوجيا جديدة تتمثل في مشكلات عصره ومنصبه في الدولة وموقفه الخاص في استخدام العناصر الأرسطية في صياغة نسق فلسفي جديد. وبهذا تكتسب العناصر الأرسطية أيضاً دلالة جديدة في بنية تفكيره.

كانت الثنائية تشكل أحد أهم ملامح بنية التفكير الفلسفي عند كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين. وقد كان مضمون هذه الثنائية الاجتماعي والايديولوجي يتفق مع بروز الفصل الحاد بين النظر والعمل في عالم اليونان الكلاسيكي. ويتجلى ذلك في الصفة التأملية للمثل الأعلى التي كانت متفاوتة بطبيعة الحال. وحين عجز الإنسان عن السيطرة نظرياً على أزمة العالم القديم أخذ الوعي الديني يتغلغل في الحياة الروحية. وقد قام توما الاكويني بجهد نظري كبير لتكييف الأرسطية مع المسيحية الكنسية فأكد على قوة المثل الأعلى التأملي للحياة مبيناً أن السعادة أو رؤية الله التأملية هي غاية الحياة الأرضية الزائلة. وهنا يظهر التعارض الحاد بين فلسفتي الاكويني وابن رشد على الرغم من انتفاعهما بعناصر وأفكار أرسطية مشتركة كثيرة، ويبدو أن المثل الأعلى الذي يكون فيه الكامل العالم العامل كما يقول الزمخشري هو مصدر اعتماد سعادة

الدارين في رسم المثل الأعلى الشرقي. وقد كان لغياب المؤسسة الدينية الواحدة المطلقة دور أساسي في بروز هذا الاتجاه الجديد في الثقافة الإسلامية وهو الاتجاه الذي وجد تعبيراً متقدماً عنه في برنامج ابن رشد الحضاري الايديولوجي. واستجاب ابن رشد في نشاطه الفلسفي لمطالب هذا البرنامج فكان اضعاف الثنائية الفلسفية الموروثة عن أرسطو بالذات ميلاً بارزاً في نسقه الفلسفي الذي تجلى بصورة شديدة الإيجاز بما يلي :

١- العالم معرفياً هو الحقيقة الأولى، ومن اليقين بوجود العالم الطبيعي المتحرك نستدل على وجود المبدأ الأول المفارق، غير أن مبدأ الحركة السماوية هو من جهة أخرى التصور العقلي. وتعقل الأول ذاته هو تعقله الموجودات وهو فاعلها، وهو هي ولاتعقل للمعدوم. والعالم واجب الوجود. والتعقل أو العلم يقال على الله والإنسان بتنزيه تام أي باشتراك الاسم. ويمكن للعقل حسب هذا التصور أن يكون إلهاً ولكن لا يتم هذا إلا بفضل المادة تماماً كما نستدل من وجود العالم على وجود المبدأ المفارق.

٢- إن الإيغال في التنزيه يفضي إلى إضعاف الثنائية وتوحيد الوجود. والرشدية تظل فلسفة عقلية صارمة لا مجال فيها لوحدة الوجود الصوفية التي تتوسل إلى الاتحاد والسعادة بما يتخطى البحث والجهد العملي والترتيب الواقعي العقلاني للحياة. ولثنائية المادة والصورة المستمدة من الفلسفة الأرسطية دور حاسم في هذا النسق. إن الصورة محتواة عند ابن رشد في المادة على هئية قوى طبيعية لا تنفك عن التوليد وإحداث الأشياء، وتؤلف الصور سلسلة واحدة متصلة من العقل الهيولاني الإنساني إلى الذات الإلهية[١١].

٣- التنزيه وإضعاف الثنائية يكملان إثبات ابن رشد لقدم العالم والحركة والزمان. وإذ يرفض ابن رشد نظرية الفيض السينيوية وثنائية الواجب والممكن والماهية والوجود في الموجودات يرسي دعائم حتمية طبيعية سببية مطلقة.

٤- يظهر الميل إلى تخطي الثنائية في اعتبار ابن رشد المادة منطوية بالقوة على الاعراض والصور والقوى المحركة للعالم، وهذا يماشي التطور الفلسفي الذي مهد لنشوء مفهوم المادة فيما بعد عند غاليلي وديكارت.

٥- إن حياة الإنسان مقصورة على الوجود الأرضي، والنفوس الفردية تغدو بمغادرتها الأبدان واحدة بالعدد أي تتحد في صورة عقل كلي يمثل وحدة العقل البشري وأزلية العلم الإنساني، لكن

الأهم من ذلك وظيفة هذه الفكرة في وضع أساس فلسفي لقيام مجتمع مدني حديث، إذ ترتب على البشر من أجل بلوغ السعادة بذل الجهود العقلية ومتابعة البحث العلمي ليتم الاتحاد والاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال دون وساطة دينية. وإذ تسعى البشرية إلى تحقيق سعادتها بقواها الخاصة تقوض أساس النفوذ الايديولوجي لأهل الجدل والمتكلمين والكنيسة التي قصر آباؤها حقيقة الخلاص على وساطتها الكهنوتية. وهكذا استطاعت الرشدية- بحد أدنى من التطوير- أن تضع أسس التنوير العقلي والمجتمع المدني والعلمانية فأعطت أوروبا في بداية صعودها في نهاية القرون الوسطى السلاح الفكري المناسب لتطورها اللاحق، والذي لايتفق مع قيود الإقطاعية والكنيسة.

٦- أسس ابن رشد ما يسميه بعض الباحثين (عبادة العلم) وأعلن سيادة العقل التامة. وليست فكرة الحقيقة المزدوجة في الرشدية اللاتينية سوى تعبير متقدم عن استقلال ومشروعية الفلسفة طالبة الحقيقة عن الشريعة والإيمان الديني.

بكل ما تقدم جعل ابن رشد من فلسفته التعبير النظري عن ايديولوجيا التنوير الإسلامي من جهة، وايديولوجيا البرجوازية الصاعدة في أوروبا من جهة أخرى. ولقد كانت نكبته عام ١١٩٤ على الرغم من العفو عنه بعد أربع سنوات من محاكمته ونفيه إيذاناً ببدء انطفاء مشعل التنوير في دنيا الإسلام. لقد كان الاتجاه العام في نهاية القرن الثاني عشر يحمل معه تزايد النفوذ والفوضى الإقطاعيين، وتهديداً أشد من قبل الفرنجة للحكم الإسلامي وحاجة السلطة المركزية إلى مسايرة الفقهاء والنبالة القطاعية والعسكرية لضمان مساندتهما، ولا سيما في أيام الأزمات والحرب. فقد احتل الفونسو السادس طليطلة سنة ١٠٨٥م، وبعد مضي أربع عشرة سنة على وفاة ابن رشد هزم الموحدون في معركة العقاب سنة ١٢١٢م على يد جيوش الفرنجة زمن محمد الناصر بن المنصور يعقوب.

وفي عام ١٢٣٦م احتل فرديناند الثالث قرطبة فانطوت بذلك نهائياً صفحة حضارة الأندلس. وابن رشد الفيلسوف الذي لقفته أوروبا المستيقظة من غفوتها انتشرت وتعمقت أفكاره في الرشدية اللاتينية والسياسية في باليرمو وباريس وبارما ونابولي وبولونيا، وأسهمت إلى حد كبير في تهديم الصرح اللاهوتي للقرون الوسطى وفي تهيئة النهضة الأوروبية. ولم يسترد العرب فيلسوفهم إلا في نهاية القرن التاسع عشر أي بالضبط مع بروز النهضة العربية الحديثة حيث بدأ فكره يسهم من جديد في تحرير العرب من التركة الثقيلة التي خلفها الركود التاريخي الطويل. إن

هذا المصير الذي آلت إليه فلسفة ابن رشد في الأندلس لا يلغي كون كيان العقلانية هو الخيار الايديولوجي المناسب لحيوية الحضارة العربية الإسلامية التي كانت قادرة على معايشة الخصب الروحي والتنوع الايديولوجي. وإذا كان التأخر الإسلامي العربي الذي لا سبيل لنا الآن لتحليل عوامله منذ القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع عشر في مرحلته الأولى، قد حال دون الاعتماد والاستفادة من التنوير الرشدي، فإن أوروبا اللاتينية المستيقظة قد وجدت في هذا التنوير تربة صالحة لمتابعة صعودها. ومن هنا الحديث عن استمرار التنوير العقلي الرشدي في الرشدية اللاتينية، الأمر الذي سنتحدث عنه فيما بعد.

لقد عبر ابن رشد عن نزعته التنويرية بقوله : «إن الشريعة يصح اعتقادها في صور مختلفة» وهذا ما لم يكن آنذاك يتفق مع ايديولوجيا القرون الوسطى الأوروبية التي نزعت إلى الهيمنة ورأت في الرشدية خطراً حقيقياً عليها. لقد وجد العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر في جوانب من تراثهم الفكري تسويغاً عقلياً للتحرر والنهوض. ونحن إذ نحاور ابن رشد اليوم نرفض كل تحكم غيبي بوجودنا الواقعي، ونكتشف لديه مضموناً إنسانياً وتنويرياً وعلمياً وديمقراطياً. وإذا كان توما الاكويني قد عمّد أرسطو كما يقول سيمون فان دن برغ في تقديمه كتاب «تهافت التهافت» فإن ابن رشد قد منحه زخماً تجديدياً كبيراً. وبتأسيس توما الاكويني للشرط الكنسي للخلاص، وبرؤية الله بعد الموت وبإعلائه شأن الإيمان وبوصفه الأرسطية في خدمة العقيدة يتعارض كلياً مع الرشدية. ولكن لماذا هذا الاهتمام بالمقارنة بين الاكويني وابن رشد ؟ لقد كان لتوجيه ايديولوجي سائد في الفكر الغربي تأثير كبير لا على أعمال بعض المستشرقين فحسب، بل على أعمال بعض الباحثين العرب في تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى. وقد انعكس هذا التوجيه في السعي للتقريب بين ابن رشد وتوما الاكويني، وتعميق الفروق بين ابن رشد والرشدية اللاتينية. لقد كان من المناسب لبعض الأوساط أن تبدو الأمور كما لو أن ابن رشد وتوما الاكويني يمثلان اتجاه التوفيق بين الوحي والعقل فكأن ابن رشد ليس سوى خطوة في الطريق الموصل إلى فلسفة توما الاكويني، التركيب الأعلى لكل فلسفة لاهوتية. ولقد أثر هذا الاتجاه اللاهوتي في تفسير ابن رشد على بعض الدراسات العربية التي سعت لأن تكون استمراراً لتلك الجهود الاستشراقية التي تحرض على تحويل فلسفة ابن رشد إلى قوة محافظة وتجريده من حماسته التنويرية، قاطعة بذلك أي صلة بين مطالب الرشدية ومطالب التقدم العربي الراهن.

يقول ابن رشد في تلخيصه لما بعد الطبيعة : «وفيه أن يكون مبدأ الأشياء الطبيعية الأقصى التصور لعقل، وإلا فمن أين عرض لها أن تكون في طبيعتها مستعدة لأن نعقلها؟»[12].

لقد تبنى ابن رشد هنا الحجة المثالية في تأسيس العلم وقال بوجود صور عقلية تفسيراً لعملية تعقل الجوهر الطبيعي المحسوس، وكشف عن انحيازه التام إلى أرسطو حين قال: «يعطي المحسوس الصور الجوهرية، التي بها يكون معقولاً بالقوة»[١٣]. وهذه اللحظة المثالية في فلسفة ابن رشد لا يمكن أن تفسر إلا بالصعوبة التاريخية والابستمولوجية في تأسيس العلم الطبيعي وفي فهم نواميس الاجتماع الإنساني. وهذا يكشف عن فهمه الخاص لعلاقة الله بالعالم. فالمحرك الأول أو الله هو أسمى العقول المفارقة وحيث يكون العقل والمعقول وفعل التعقل أمراً واحداً نجد الأساس العقلي الذي بنى عليه ابن رشد وحدة العالم وترابطه الداخلي، إذ تدل عبارات الحركة المستمرة والضرورة الطبيعية والنظام العقلي على معنى واحد. فحقيقة المبدأ الأول التي هي تحريكه العالم تعني كونه وحدة العالم. ومما يضعف الثنائية والمثالية في فلسفته عدم فصله بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة. ومطالبته العلم الطبيعي أن يقدم دليلاً ميتافيزيقياً على وجود المبدأ الأول. وينوه توما الاكويني بأن ابن رشد يخلط بين القدرة على التحرك وهي إمكانية سلبية للمادة والقدرة على موجود وهي تعني وجود الصورة الروحي الخالص[١٤]. وهنا نتبين التعارض الكبير بين الاكويني وابن رشد الذي رفض ثنائية الوجود الإلهي الساكن والوجود الطبيعي المتحرك، وقال متابعاً غلاة المنزهين من المعتزلة: «الله تعالى ليس بساكن ولامتحرك»[١٥]، كما رفض الفصل الواقعي بين الوجود الطبيعي المتحرك والوجود العقلي المحرك وقال: « إن مبادىء العلمين: الطبيعة وما بعد الطبيعية مختلفة... بالجهة فقط لابالوجود»[١٦] ولا يوحد ابن رشد بين المبدأ الصوري والغائي والمحرك فحسب، بل يعتبر المادة مشتملة بذاتها بالقوة على صورة وعلى علة الحركة[١٧]. وهكذا لم يفسر الحركة هنا بمبدأ مفارق للوجود الطبيعي، أو بمبدأ يرد إلى المادة من خارجها. فوضعنا بهذا أمام مسألة عويصة وهي التوفيق بين انطواء المادة على علة الحركة من جهة، والقول من جهة أخرى بأن العقول المفارقة هي مبدأ الحركة. إن هذا الاتجاه الرشدي يضع- وان في قوالب الثنائية الأرسطية- أسس تصور توحيدي ديناميكي طبيعي للوجود. لذلك كانت الحركة أهم مقولة في فلسفته، ثم ان نسب ابن رشد الصفات إلى الله والعالم باشتراك الاسم من جهة وقوله الصريح من جهة أخرى ان المبدأ الأول هو الموجودات، كل هذا يدعونا إلى تأويل لغة ابن رشد تأويلاً يتفق مع نزوعه إلى توحيد الوجود. إن هذا الإخفاق للثنائية يعطي اللحظة المثالية في نسقه الفلسفي، ونتائجه الأخيرة معنى ضيقاً ويفقدها الكثير من الأهمية التي يمكن أن ترتديها فلسفة أخرى أرسطية المصادر. ولهذا تكتسب متابعة ابن رشد جهده لتحديد طبيعة الله وطبيعة العالم عبر الوقوف على التعارض بين الصيغ الثنائية والنزوع التوحيدي دلالةً خاصة. فهل اكتفى ابن رشد بالقول إن المبدأ العقلي يحرك العالم؟

يبين ابن رشد أن المعلول يتصور علته بالضرورة في العقول المفارقة لأنها كماله، إلا أن العلة لا تتعقل الأولى لأنها إذ ذاك تستكمل الأشرف بالأخس. ولا يصح القول بأن الأعلى غافل عن الأدنى وبالتالي لا علم لله بغيره. لكن إذا كان التعقل يتجه من الأدنى إلى الأعلى فكيف يعقل الله (الأعلى) العالم (الأدنى)؟ هنا يميز ابن رشد بين مستويات التعقل في الأنواع المختلفة، والتفاضل في الشرف في النوع الواحد. إن هذا الاتجاه إلى اعتبار العالم وموجوداته موضوعاً للتعقل يبقي على ضرب من المغايرة التي تجعل العقول المفارقة غير العلم الإنساني. لكن إذا كان الإنسان يعقل العالم فبأية جهة يعقل الإنسان الأعلى؟ يجيب ابن رشد انه يعقل ما يعقله من هذه المبادىء بالمناسبة. إن المبدأ الأول لا يعقل شيئاً بالمناسبة، بل يعقل ذاته والأدنى بجهة اشرف. ثم يقول : «ماصدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة أن يكون معلوماً، وإلا كان صدوره كصدور الأشياء الطبيعية بعضها من بعض. بهذا القول تمسك القائلون بأن الله تعالى يعلم أشياء، وبالقول الثاني تمسك القائلون بأن الله لا يعلم مادونه فلزم من ذلك قولان متناقضان»[١٨]. إن استكمال الأشرف بالأخس محال والقول بأن الله لا يعقل الاشياء مردود لأننا بذلك نقع حسب رأيه في زلة المذهب الطبيعي الصريح. ويوضح ابن رشد رأيه فيبين أننا عندما نقول إن الله لا يعقل الأشياء فهذا معناه أنه لا يعلم ما دونه بعلم إنساني، وأن علمه للأشياء نسبته إلى علمنا هي اشتراك الاسم فقط. وقد دفع استخدام عبارات المناسبة والتفاضل... إلخ بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنه ليس من المتعذر نسب القول بالتشكيك إلى ابن رشد، أو التقريب بين التشكيك واشتراك الاسم. وعلى هذا التأويل تترتب نتائج خطيرة. فهل يقال العلم على الله عند ابن رشد على نحو يقربنا من القول بالتشكيك على غرار إسناد توما الاكويني الصفات إلى الله والعالم؟ تقال الكلمات بتشكيك (analogie) إذا كانت المسميات مختلفة من جهة ومتفقة من جهة مثل الفائدة للكلام والطعام. وتقال باشتراك الاسم (equivoce) إذا كانت مسمياتها متباينة تبايناً تاماً مثل العين التي تقال للنيل والوجيه والباصرة. أما الكلمات المتواطئة (univoce) فمسمياتها متفقة في معناها متعددة في أعيانها مثل الطير للحمامة والعصفور والنسر. وليس التشكيك قريباً من اشتراك الاسم كما يظن بعض الباحثين.إن ابن رشد لو كان ينسب الصفات مثل العلم والإرادة والعقل والوجود إلى الله والإنسان بتشكيك لكان في هذه النقطة الأساسية ممهداً لتوما الاكويني. أما إذا كانت نسبتها باشتراك الاسم فإنه يفسح المجال لتجاوز الثنائية ولرفض إخضاع الفلسفة للمطالب الايديولوجية والكنسية. وإحلال التشكيك محل اشتراك الاسم يقصد منه تسهيل التوفيق.. إن الله يعلم

الموجودات عند ابن رشد بعلم مغاير تماماً لعلمنا. وقد استدل ابن رشد من صفات الشاهد (العالم الطبيعي) على وجود المبدأ الأول، ورفض مقارنة علم الله بالعلم الإنساني، وذهب إلى أقصى درجات التنزيه في تحديد صلة الله بالعالم والإنسان وذلك بالنسبة إلى جميع صفات الله مثل الفعل والعقل والإرادة والعلم والخلق... الخ. وإذا كان القول باشتراك الاسم لا يعصمنا من قلب المغايرة إلى تجانس، وبالتالي من الاتجاه نحو توحيد الوجود فإن إسناد الصفات إلى الله والإنسان بتشكيك يثبت تعدد مستويات الوجود فتمتنع معه كل إمكانية توحيد الوجود في مستوى واحد. ويذكر أحد الباحثين العرب أنه يجب أن تختلف نسبة الصفات إلى الله عن نسبتها إلى الإنسان، ويجب أن نسندها في كلا الحالين بتشكيك. وفي هذا الضرب من الإسناد يتفق مدلول اللفظ أو الشيء الذي يدل عليه وتختلف نسبة الإسناد أو كيفيته كما يقول توما الاكويني، وينتهي الباحث- حسب ظنه- إلى تقرير رفض الفلاسفة الإسناد باشتراك الاسم ويأتي بنص يوحي بأن القول بالتشكيك والقول باشتراك الاسم يكمل إحدهما الآخر. فبعد إبراز أهمية التمييز بين التشكيك واشتراك الاسم، ونسبة القول بالتشكيك إلى الفلاسفة نلاحظ ميلاً إلى إهمال الفرق بين القول باشتراك الاسم، والقول بالتشكيك كما عرض توما الاكويني في نظريته (analogia entis). فهل ثمة تقارب على الأقل بين ابن رشد وتوما الاكويني في هذه المسألة المهمة ؟

لقد كان ابن رشد صريحاً وواضحاً جداً في هذا المجال. فهو يقول في تهافت التهافت: «إذا فهم معنى الصفات الموجودة بين الشاهد والغائب ظهر أنها باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه الانتقال من الشاهد إلى الغائب»[١٩]، ويبين أنه: «تكون الإرادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والإنسان مقولة باشتراك الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأزلي غير وجودها في المحدث»[٢٠]، و «الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال على الفاعل الأول أو الله إلا باشتراك الاسم»[٢١]. وجاء في فصل المقال «اسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم الحصر. ولهذا وليس ههنا حد العلمين جميعاً كما توهم المتكلمون أهل زماننا»[٢٢] إن ابن رشد، بقوله باشتراك الاسم يجد نفسه مدفوعاً لانتقاد متكلمي الأشاعرة، وهذا معناه أن الاتفاق بين المسميات مقصور على اللفظ فقط. وليس ثمة حد يشمل الصنفين فلا يصح الانتقال *من الشاهد إلى الغائب*. وتتضح أبعاد هذا الموقف إذا تذكرنا أن حجة المثالية الموضوعية الأساسية التي تقوم على أن تأملنا لعقلنا يقربنا من حقيقة الوجود ومن العقل الشامل أي أنها تقوم على الانتقال من الشاهد إلى الغائب، وهذا

بالضبط يرفضه ابن رشد. والواقع أن المغايرة بين الله والإنسان كانت خطوة في طريق توحيد الله والعالم. أما التلميح إلى أن الصفات تنسب عند ابن رشد بتشكيك أو أنه لا يميز بين التشكيك واشتراك الاسم فلا يفسر إلا بالرغبة في إظهار ابن رشد بمظهر من وضع نصب عينيه مهمة التوفيق بين العقيدة والفلسفة وتأسيس وساطة المؤسسة الدينية. وحين يقول أحدهم: لو فهم المتكلمون هذا المبدأ وأدركوا المفاهيم التي اعتمدها الفلاسفة في الإلهيات فأسندها إلى الخالق والمخلوق بتشكيك لتبينوا أن شقة الخلاف بين الدين والفلسفة لم تكن من الاتساع بمقدار ماتوهموا»[٢٣]. فالتشكيك هو الذي يعمق هنا الثنائية الفلسفية، ويفسح المجال للوساطة الدينية ويسد الطريق على توحيد الوجود، ويسهل مهمة التوفيق بين علم الإسلام والفلسفة إذ ينسب الوجود حسب هذا القول إلى موجودات مختلفة بنسب متفاوتة. وهناك من يعلن علناً من أن عدم إسناد معنى الوجود إلى الله والمخلوقات بتشكيك يوقعنا في وحدة الوجود ويزعم: «ان القول باشتراك اسم الوجود يركز الوجود في الله»[٢٤] فتغدو الموجودات الطبيعية تجليات للوجود الإلهي الواحد أو تغدو الطبيعة والله موجوداً واحداً. وهذا يكشف عن الخوف من أن يؤدي القول باشتراك الاسم إلى مذهب وحدة الوجود المرفوض في التومائية. ولهذا المعنى يطلق الوجود على كل موجود بالتناسب أي بتشكيك «وهكذا الحال في أسماء كثيرة كالوحدة والحقية والخيرية والجمال والعقل والإرادة والحرية، وما إليها فنتفادى وحدة الوجود»[٢٥] كما يقولون: ومن اليسير أن نتبين هنا أن تشكيك التقديم والتأخير الذي يقال على المقولات العشر يختلف عن تشكيك التناسب الذي يطلقه الاكويني على هذه الصفات. وقد بين ابن رشد بصراحة أن الصفات تقال على الإنسان والله باشتراك الاسم أي بتنزيه مطلق. وعندما ينسب المرء إلى ابن رشد القول بأن الصفات تنسب إلى الله والإنسان بتشكيك كما يقول توما الاكويني فإنه لا يفعل في الحقيقة سوى أن يقرأ في النصوص الرشدية معاني تومائية غريبة عنها، وذلك سعياً منه إلى تكريس ابن رشد فيلسوفاً لاهوتياً على غرار ما فعله بعض المستشرقين.

ومثال قدم العالم هو أهم وجه عند ابن رشد لتحديد علاقة الله بالعالم كما أنها نتيجة طبيعية لإيغاله في إسناد الصفات إلى الله والإنسان باشتراك الاسم. والواقع أن القول باشتراك الاسم كانت له عند ابن رشد نتائج خطيرة تتمثل في استبعاد كل تأثير فائق للطبيعة على العالم، والإقرار بوجود فواعل طبيعية سببية يؤثر بعضها في بعض، والبحث عن مبادىء العالم وقواه ومحركاته فيه، وإرجاع التعالي والثنائية إلى فرق منطقي. وقد تجلى هذا الاتجاه الرئيسي الحاسم في

فلسفته في نهجه الفكري القائم على الانتقال من «إدراك الأمور الأعرف عندنا إلى إدراك الأمور الاعرف عند الطبيعة»[٢٦] وهو النهج الذي أدى في النهاية إلى الغاء المباينة بين الله والعالم.

ولقد اختط ابن رشد نهجه المتميز في تعيين هذا التوجه. فبالاعتماد على اشتراك الاسم يبين أن ما يسميه الشرع خلقاً واختراعاً إنما هو إعطاء المبدأ الأول جميع الموجودات معناها. يقول ابن رشد: «المبادىء المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول، ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود، ان الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول»[٢٧] وينتقل ابن رشد من قوله إن علم الأول هو الفاعل للموجودات إلى تقرير كون علمه لذاته هو علمه للموجودات، وأن علمه هو الموجودات، وأخيراً أن الأول هو الموجودات. وإذا كان ابن رشد قد نسب العلم والفعل والتحريك والخلق إلى المبدأ الأول بمعنى ارتباط الموجودات به يحق لنا أن نتساءل عن طبيعة هذا الارتباط، وعن تحديد أدق لطبيعة العلم الإلهي. وإذا كان نظام الموجودات يرتقي بنا بحركة استدلالية إلى إقرار مبدأ أول هو غيرها فإن ابن رشد لم يذهب إلى حد تأكيد استقلال هذا المبدأ الأول استقلالاً ذاتياً عن العالم بحيث يكون هذا العالم إحدى إمكانيات الإبداع الإلهي الحر.

فليست الحركة الاستدلالية من هذا العالم إلى مبدئه أشد اتصافاً بالضرورة بين الانتقال المعاكس من المبدأ الأول إلى هذا العالم. إذ ليس بين ذاته والموجودات فاصل تقوم في فسحته ثنائية الوجوب والإمكان، أو الماهية والوجود ينعقد معها هذا العالم ضرورته. وإذا كان علم الله علماً واحداً لا يتعدد وليس له أية حياة ذاتية مغلقة أو كيان منقطع عن العالم فلم يبق إلا أن يكون هذا العلم نظام نفسه. وبنفيه المغايرة بين الوجود والعدم صح له القول: إن وجود الأول (العلم) هو وجود الموجودات (الوجود) وذلك بعد أن قرر أن عقله ذاته هو عقله الموجودات. والواقع أن ابن رشد يبذل هنا جهداً كبيراً لتعيين نمط الوجود. فليس هو وجود الوقائع الطبيعية بل وجود القوى التي تتحكم بهذه الوقائع (من أحكام وقوانين). وهذا هو بالذات معنى العقل. إن العلم الإلهي هو قوة سارية في كل الوجود. إنه ما في العالم من ديناميكية محركة وقوة توحيد واطراد قانوني شامل.

ويقرر ابن رشد أن العقل أو العلم الإلهي لا يتعلق إلا بالموجودات التي نعقلها نحن، وأنه لاينفك عنها وأن تعلقه بها أشرف من تعلق علمنا بها، ويضيف في تهافت التهافت: «إن الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها وهو المفعم بها والفاعل لها، لذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا وأن يكلف الناس اعتقاد

هذا»[٢٨]، وينتهي ابن رشد إلى القول بأن الله ذاته هو الموجودات فينقلنا بهذه الصياغة الصريحة إلى تصور للوجود قريب من تصور وحدة الوجود الصوفية إلا أن ابن رشد قد نوّه أيضاً بأن الصوفية يخطئون هدفهم لأنهم لا يتوسلون إليه بمعرفة العلوم النظرية. وهذا الاتجاه التوحيدي هو أساس تحديد علاقة الله بالإنسان. ولقد رأينا أن العقل الأول لا يشبه عقلنا من أية جهة فهو علة الموجودات ولا ينفك عنها، وهو لا يتعقل عالماً آخر ممكناً ومعدوماً، ولا يتعقل أي ممكن لا يتحقق باعتباره عدماً. وإذ نخطو خطوة تالية فنوحد بين الله والموجودات تغدو «ذات الله هي جميع العقول وجميع الموجودات»[٢٩]. وهذا التعادل بين ذاته وعلمه والموجودات يقوم على أساس عقلاني موضوعي لا تبرز فيه إلى المقدمة لا الصلة الشخصية بين الله والأفراد، ولا تصور المبدأ الأول بوصفه شخصاً. إن الأول لم يظل عند ابن رشد غريباً عن العالم، إنه مختلف عنه إذا نظرنا إليه من ناحية الأمور التي هي أعرف عندنا وغير مختلف عنه إذا استطعنا بجهد عقلي أن ننظر إليه من ناحية الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة. غير أن استخدام ابن رشد للغة الأرسطية هو الذي يدعونا إلى تأويل بعض صياغاته في تحديد علاقة الله بالعالم. وهذا يثير بعض الإشكالات والصعوبات. وأياً كان الأمر فتصور ابن رشد علاقة الله بالعالم يختلف جذرياً عن تصور الاكويني لها. فالاكويني يرى أن الصفات تقال على الله والموجودات بتشكيك مناسب، وإذا كان علمنا محدوداً فالعلم الإلهي شامل يحيط بالكليات والجزئيات. والعلم الإلهي غير المحدود لا يتعلق بالموجودات فحسب، بل بالمعدومات أيضاً. ومن هنا تمييز الاكويني بين العقل الإلهي والإرادة الإلهية. إذ بالإرادة الإلهية يحيل الله أحد الممكنات إلى واقع، وهكذا لا يعود العلم الإلهي علة في وجود الأشياء إلا إذا تأيد بالإرادة الإلهية المتعلقة، وثمة علم إلهي بالمعدوم. وعلى هذا الأساس لايكون العالم سوى تحقق إحدى الإمكانيات الإلهية. وبتعميق الثنائية بين الله والعالم وإقرار الله بالممكنات المعدومة وقدرته على الاختيار بين المتقابلات يغدو العالم جائزاً والمعجزة قابلة للتفسير. وتفقد السببية صفتها المطلقة، وهذا يعني أن الله حر، وأن علاقته بالموجودات تتحدد من ناحية كونه خالقها ومبدعها من لا شيء. أما هذا العالم الجائز غير الضروري فكان يمكن أن يكون على نحو آخر أو ألاّ يكون البتة. وهذا ما يستحيل تصوره عند ابن رشد، فالعالم عنده ضروري قديم. والحكمة الإلهية تقتضي أن تسود السببية الطبيعية والحتمية في العالم فلايعود لثنائية الواجب والممكن والماهية والوجود في الموجودات معنى إلا بالنسبة إلى العقل الإنساني.

وعلى درجة كبيرة من الأهمية أن نذكر هنا أنه لم يلاحظ تأثير يذكر للرشدية في الشرق، فهي

لم تترك أثراً يذكر بل مرت مروراً غير ملحوظ، [٣٠] ولذلك فإن الشرق الواقف على منحدر الجمود والتخلف والركود الاجتماعي خضع لفترة طويلة لحركات التصوف الغنوصية التي كان لابن سينا في حكمته المشرقية (٩٨٠-١٠٣٧م) وللسهروردي القتيل (١١٥٥-١١٩١م) رائد الحركة الإشراقية الأول ولابن عربي (١١٦٥-١٢٤٠م) الداعية الأكبر لحركة وحدة الوجود الصوفية، وعموماً للإشراق والحكمة الإلهية المتعالية دور كبير في تحول حركات التصوف هذه في الشرق إلى حالة مهيمنة على الحياة الروحية على يد أمثال السهروردي صاحب «نزهة الأرواح إلى روضة الأفراح» من القرن السابع، ونجم الدين الرازي (ت١٢٥٦) صاحب «منادات السائرين إلى الله، ومقامات الطائرين بالله»، وعبدالرزاق القاشاني (ت١٣٢٩) الفارسي صاحب «المقدمات على شرح التائية الكبرى» لابن القارض وتلميذه الأناضولي داود القيصري (ت١٣٥٠) صاحب «مقدمة شرح تائية ابن القارض» و«كتاب في علم التصوف»، وحيدر الآملي صاحب «مقدمات على شرح فصوص الحكم»، و«جامع الأسرار ومنبع الأنوار»، و« رسالة نقد النقود في معرفة الوجود»، والمتصوف السينوي الشهير صدر الدين الشيرازي (١٥٧٢-١٦٤١م) صاحب كتابي الحكمة المتعالية «والأسفار الأربعة»، ونعمة الله شستري (ت١٦٩١م)، وأحمد الإحسائي (ت١٨٢٨م)، وهاري شبزواري (ت١٨٧٨م). وكانت الأفكار الأساسية التي سيطرت على هذا الجو المتصوف الغنوصي الإشراقي تتلخص في التأكيد على الاتفاق التام بين الفلسفة والعقيدة الدينية، وتأويل الفلسفة على نحو يتفق مع المناخ المهيمن المتصوف، وفي القول إن الحكماء (الفلاسفة) تسلموا أنوار الحكمة من مشكاة النبوة، وان من زهد الدنيا، وانقطع عن العالم أسكن الله الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه، وبتركه الأمور الدنيوية وطلب الكمالات الأخروية، يشرق نور العالم الإلهي عليه.

## الرشدية اللاتينية

غير أن فلسفة ابن رشد وجدت في أوروبا استمراراً لها معاكساً لهذا التوجه التصوفي، وتطوراً يتفق مع تهيؤ أوروبا للتبدلات الاجتماعية الجذرية. فتحت اسم الرشدية اللاتينية تحولت في النهاية فلسفة ابن رشد إلى رشدية سياسية لعبت دوراً هاماً في تطور النهضة الأوروبية. وبهذا المعنى كان مستقبل الرشدية لا الانتقال إلى مواقع التصوف كما حدث لفلسفة ابن سينا، بل مواجهة واقع القرون الوسطى بفاعلية سياسية مجددة للتطور الاجتماعي.

تعود الرشدية اللاتينية في أصولها إلى الترجمات اللاتينية لشروح ابن رشد لأرسطو،

وماتتضمن هذه الترجمات من أفكار يمكن أن تؤدي بقليل من التعديل إلى زعزعة هيمنة الكنيسة. فقد نزل مثلاً ميخائيل الاسكوتلاندي في بلاط الامبراطور فريدريك الثاني في باليرمو (صقلية)، وقام بترجمة العديد من مؤلفات ابن رشد إلى اللاتينية بين عامي ١٢١٧ و١٢٣٠. وما كان بوسع الرشدية اللاتينية أن تظهر بوصفها حركة فكرية، معارضة لهيمنة الكنيسة والمجتمع القديم لو لم تستجب لمطالب توديع العالم القروسطي الإقطاعي القديم والتهيؤ فكرياً لاستقبال العالم الحديث وحاجاته. لقد كانت الرشدية اللاتينية حركة تغيير جذرية خائضة في السجال الفكري الناشب بين ممثلي الكنيسة، والأيديولوجيا المسيحية المهيمنة في القرون الوسطى الإقطاعية من جهة وبين حركة أجيال التجدد الاجتماعي وصعود البرجوازية التي أخذت تتكون كقوة اجتماعية متزايدة الأهمية من جهة أخرى. في هذا الجو لعبت الترجمات التي تمت في طليطلة وباليرمو وبادوا وغيرها دوراً حاسماً في نشوء ثورة ثقافية فكرية وسياسية استقبلتها بترحيب وحماسة الجامعة اللاتينية في باريس، وكان ابن رشد المعروف في الغرب باسم (Averroes) رمزاً لتحولات كبيرة في الحياة الفكرية والجامعية. وكان على طالب اللاهوت في جامعة باريس في القرن الثالث عشر أن يمضي ٢٥ سنة في الدراسة: ١٠ سنوات في كلية الفنون أو الفلسفة، و١٥ سنة في كلية اللاهوت. ومنذ سنة ١٢٤٦ إلى سنة ١٢٦٠ هيمنت الفلسفة الرشدية الارسطالية على التدريس في كلية الفنون، واكتسحت الساحة حتى أصبح من العسير مقاومتها أو الهجوم عليها. ومع ذلك فقد بدأت ردة الفعل ضد الرشدية على يد أسقف باريس الاوغسطيني اتيان تامبيه ( Etienne Tempier) الذي أصدر بإيعاز من البابا يوحنا الحادي عشر في عام ١٢٧٠ مرسوماً تحريمياً شجب فيه ١٣ قضية لاهوتية تقول بها الرشدية اللاتينية إلى جانب بعض القضايا التي نسبت إلى توما الاكويني الذي كان يسعى بدوره إلى اعتماد أرسطو في شرح العقيدة المسيحية أو تنصيره كما كان يقول بعضهم. وأهم القضايا التي أثيرت آنذاك هي قضايا وحدة العقل وقدم العالم والحقيقة المزدوجة، وفي عام ١٢٧٠ كتب توما الاكويني القادم إلى باريس عام ١٢٦٩ رسالة عنوانها «وحدة العقل ضد الرشديين» هاجم فيها الرشدي اللاتيني، وقال إنه منافق، مرائي، ومشبوه. فهو يؤمن بحقيقة ويقول ما يناقضها ويعترف أن العقل واحد عددياً، ولكنه يقر أيضا بأن الإيمان يناقض هذا الكلام. ويدع الاكويني ابن رشد يقول: «بالعقل استنتج أن العقل واحد عددياً وبالإيمان أثبت العكس تماماً» وهكذا طرحت مسألة الحقيقة المزدوجة أي القول بحقيقتين متناقضتين في آن واحد. ويعترف حتى انصار الكنيسة اليوم أنه لا ابن رشد ولا أي رشدي لاتيني قال بمثل هذه الأفكار. وبعد حوالي خمس سنوات على وفاة الاكويني اشتد الهجوم على الرشديين اللاتينيين بعد

الإحباط الذي أصيب به أولئك الذين طالبوا البابا بتجهيز حملة صليبية على فلسطين ولم تجهز فعلياً. وكان على الفيلسوف حسب توجهات تامبيه أن يتقيد بما أصدرته الكنيسة حرفياً. وإذا لم يستطع دحض الحجج الفلسفية المتعارضة مع الإيمان ولا رفضها فعليه أن يسكت. وفي عام ١٢٧٧ أصدر أسقف باريس نفسه تامبيه مرسوماً تحريمياً آخر بين فيه أن على المرء يشجب الفلسفة باعتبار أن ما يقرأه فيها يمكن اعتباره من البدع. وعلى الفيلسوف أن يعرف التمييز بدقة بين النصوص الفلسفية والنصوص الدينية، ويجب ألا يقول إن بعض الأمور حقيقة حسب الفلسفة وبعضها ليس كذلك نسبة للإيمان الكاثوليكي. وقد طلب أسقف باريس من الفيلسوف أن يميز الحقيقة الفلسفية من حقيقة الكتاب المقدس، وأن يتبع حقيقة الكتاب المقدس، وبالتالي تصبح الحقيقة الفلسفية باطلة. ولا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا بوجود حقيقة مزدوجة: حقيقة الإيمان وحقيقة العقل.

إن المعنى الضمني لما سبق عرضه يدل على الإحساس بوجود حقيقتين في موضوع واحد، وعلى الدعوة تثبيت حقيقة الإيمان وكان هناك - كما يقول الان دوبيرا - محاولة لمحاربة تيار لم يكن موجوداً أو هزيل الوجود فاخترع لجعل محاربته ممكنة فعلياً. والحقيقة أن كثيراً من رجال اللاهوت والرشديين وغيرهم قد أحسوا جميعاً بالتناقض بين نظرة أرسطو للعقل والدين المسيحي وببعض المفارقات. فماذا يقول ابن رشد حقاً في هذا المجال؟

جاء في الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد أن «المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور هو العمل فما كان أنفع في العمل فهو أجدر. أما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً أعني العلم والعمل» [٣١]، ولا يوافق ابن رشد على التأويل في مبادىء الشريعة إذ يقول في «تفسير ما بعد الطبيعة»: «إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية»[٣٢]. وإذا كان العلم الحق عنده هو معرفة الله وسائر الموجودات، والعمل الحق أو العلم العملي هو معرفة أفعال السعادة والشقاء أي علوم الآخرة والزهد الفعلي والإيمان [٣٣] وما يتضمنه هذا العلم من طرق التصديق الخطابية والجدلية فإن التأويل للتوفيق بين الحكمة والشريعة يبدو مطلوباً لأنه يستجيب للمطالب الراهنة، ويقتضي إخضاع طرق التصديق الخطابية والجدلية للطريقة البرهانية مشترطاً على هذا النحو وحدة الحقيقة. ومع ذلك يبدو أن الحق بالنسبة إلى الجمهور هو الشريعة عملاً وعلماً، وهو بالنسبة إلى الفلاسفة والحكماء علماً وعملاً مما يوحي بصورة غير مباشرة إلى أن هناك حقيقتين لا حقيقة واحدة. وهذا معنى قول ليون غوتييه: «إن ابن رشد عقلي مع أهل النظر

وغير عقلي مع الجمهور». ويقول ابن رشد في القسم الأخير من كتاب فصل المقال: «إن الأمر الغالب دعا الجمهور من معرفة الله إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل العقيدة» (٣٤) إذن نحن أمام أربع مراتب ١- التقليد ٢- الطريق الوسط ٣- تشغيب المتكلمين ٤- نظر الخواص البرهاني. والمطلوب عند ابن رشد الارتفاع عن التقليد والقضاء على التشغيب، فلا يبقى سوى الطريق الوسط للجمهور والنظر العقلي للحكماء. تلك هي الأفكار الأساسية الرشدية المكشوفة المعروفة التي تمس إلى حد ما فكرة الحقيقة المزدوجة (حقيقة العقل، حقيقة الإيمان) التي اتهمت بها الرشدية اللاتينية، وتحولت إلى أداة لاضطهاد الكنيسة لها.

كان ممثل الرشدية اللاتينية الأول سيجر البربانتي الذي ولد على الأغلب في عام ١٢٣٥، وتوفي قتلاً في سجنه بين سنة ١٢٨١ أو ١٢٨٤. أنجز سيجر أغلب أعماله ما بين المرسوم التحريمي الأول سنة ١٢٧٠ والمرسوم التحريمي الثاني ١٢٧٧. ويبدو أنه غادر باريس هرباً، لكنه وقع في أيدي رجال البابا، وحكم عليه بالسجن مدى الحياة، وقضى آخر فترة من حياته في أورفيتو الإيطالية المقر الصيفي للبابا مارتين الرابع حيث قتل على يد راهب قيل إنه مجنون. قدم سيجر إلى باريس عام ١٢٦٦ حيث ظهر اسمه لأول مرة كعضو في هيئة التدريس، وكان يمثل أرسطية قلقة دون اهتمام كبير باللاهوت والارثوذكسية المسيحية. وحين ألف توما الاكويني كتابه «وحدة العقل ضد الرشديين» رد عليه سيجر بكتابه الصغير «مسائل النفس الناطقة» ويعد ماتدونه المناظرة والسجال بين سيجر البرابانتي وتوما الاكويني الحادث الثقافي الأهم في القرن الثالث عشر. بدأ سيجر التدريس في جامعة باريس وقام مع بوتيوس الداقياني بنشر ما يسمى بالهرطقة الرشدية في الوسط الجامعي. وتتلخص أفكاره في أن لكل البشر عقلاً مشتركاً واحداً وقد يكون مكوناً على نحو مختلف في كل مرة، وهذا العقل متحد بالمادة التي لها الأولية، وهو محدد بصورة تامة، والنفوس فانية والعالم قديم وقابل للمعرفة، ورفض سيجر فكرة وجود عالم آخر وأعلن أن العالم والبشر يتطوران دون تدخل إلهي، ولايقدم لنا اللاهوت أية معرفة. وقد أعرب عن اعتقاده بأن الصلاة غير لازمة والكهنوت نافل. وعلى الرغم من أن توما الاكويني قد أمر بالذهاب إلى باريس لمناهضة سيجر فقد توسع تأثير هذا الأخير، واتخذ أشكالاً أكثر جذرية. وألف سيجر كتاباً بين فيه أن البرت الكبير وتوما الاكويني يفسران أرسطو تفسيراً خاطئاً. وثمة اعتراف بأنه كانت لسيجر الغلبة في مواجهته لتوما الاكويني الذي لم يستطع التعبير عما يريد قوله بلغة المفاهيم

الأرسطية، وحتى جليسون التومائي يشير إلى غلبة سيجر وظفره في مساجلاته مع الاكويني ويرجع هذا الأمر - كما يذكر - لسوء فهم لغة أرسطو ومفاهيمه الجديدة، لكن الخلاف لم يكن معرفياً فحسب، بل يبلور مصالح اجتماعية مختلفة ومثل عليا متعارضة. ولقد تأثر بوتيوس الداقياني (ت١٢٨٤) بسيجر البراباني، وبآرائه الفلسفية والسياسية المعادية للاكليروس. وقد استطاعت الكنيسة بتوجيه تهمة الحقيقة المزدوجة إلى الرشدية اللاتينية التي كان يمثلها على الخصوص سيجر وبوتيوس القضاء على كل من يدور في خلده تحقيق الخلاص وحتى العيش دون وساطة الكنيسة. ولم يكن المقصود من موقف الكنيسة العنيف دحض فكرة الحقيقة المزدوجة كمسألة نظرية، بقدر ما كان يعني تعزيز دور الكنيسة في حياة المؤمنين وفي المصير والخلاص. فالمسألة الأساسية هي مسألة اتباع أسلوب في ممارسة الحياة يضمن الخلاص والتحرر. وهنا يتجلى بشكل رئيسي الفرق بين ماقدمته التومائية وما قدمته الرشدية المطورة، وفي هذا المجال يمكننا القول إن المسألة الأساسية تدور على دور الكنيسة والوساطة الكهنوتية الدينية في تحقيق الخلاص بممارسة للحياة تفضي إلى تحقيق غاية تتخطى الحياة الأرضية وتضمن السعادة الأخروية أي بعبارة أدق تحديد دور العقل وقواه أو الفرد الإنساني في تحقيق الاتصال بين الإنسان والعالم العلوي (الإلهي) أو بجملة أحدث وأقل تغيباً تحديد العلاقة بين وجود الإنسان وماهيته. إن الانتقال من ابن رشد إلى الرشدية اللاتينية فالرشدية السياسية يمثل ثلاث مراحل في تطور الفكر، لم يكن لابن رشد بذاته دور إلا في المرحلة الأولى منها. ويعني هذا الانتقال تحرر الإنسان بقواه الخاصة على هذه المراحل التي تعبر عنها التحولات في الحياة الفكرية الآخذة في التطور بحيث تبلغ في النهاية مرحلة تأسيس نظري لدوافع الحيوية السياسية المدنية، وتحقيق غاية النشاط السياسي والعلمي أي التحرر الإنساني الدنيوي، أو تأمين شروط حياة واقعية تضمن بلوغ الوجود الإنساني ماهيته الفعلية أو يوفر إنشاء الأفراد نمطا من التنظيم الاجتماعي أو الحياة الاجتماعية المناسبة التي تتفق مع الغايات التي رسموها كمعنى لحياتهم. ولم يكن طرح مسألة الحقيقة المزدوجة سوى مظهر خارجي يخفي وراءه الكنيسة وقدرتها على البت في وسائل المصير الإنساني أو دور وحدة العقل في تحقيق الحرية والسعادة الواقعية، وذلك يتم بعقد الصلة بين وجود الإنسان وماهيته وكماله بوسائل لا دخل للكنيسة فيها. فابن سينا يعد الصورة مبدأ الفردانية ويتابع حكمته الإشراقية في عالم يخلو من المؤسسة الدينية، التي تكفل كما نرى في المسيحية تحقيق السعادة والخلاص، بسلوك طريق التصوف الذي يضمن اتحاد الفرد بقوى علوية روحية يصبح معها درب الخلاص الروحي والسعادة مفتوحاً، لا بالاعتماد على مؤسسة

أرباب الشريعة، بل بالاعتماد الذاتي الفردي على التأويل والغوص من الظاهر إلى الباطن والاقتراب من الحقيقة الروحية القدسية والعالم العلوي. ولكن هذا طريق تصوف بالغ التكاليف ولايقوى عليه سوى عدد محدود من الزهاد والأثرياء والعابدين العارفين المغتبطين. وقد ظل التصوف في الشرق شديد الاتساع وطويل الفترة دون أن يمارس أي تأثير على مسألة تحديد أسباب انحدار الشرق وتخلفه وخضوعه واتخاذ موقف منها ومواجهتها سياسياً. لقد أغنى التصوف عن التفكير في الانحدار الحضاري والتخلف وعن السياسة التي يمكن أن تواجه هذا الانحطاط الحضاري. ولذا ينظر إلى توما الاكويني على أنه قدم للكنيسة خدمة جليلة بتأكيد دورها في المصير الإنساني. فتوما الاكويني يقول إن لكل فرد عقلاً فعالاً دون أن يكون هذاالعقل روحياً مفارقاً، وإذ يقطع صلة الفرد المباشرة بالعالم العلوي الإلهي يكفل للفردية استقلالها الروحي من جهة وانسداد أفقها من جهة أخرى، وعندها تقوم الكنيسة بوصل ما انقطع بوساطتها الروحية الكهنوتية.

وهكذا تغدو الكنيسة طريق الخلاص والتحرر. وإذ تعقد الكنيسة بوصفها المؤسسة الدينية العليا الصلة بين الوجود الفردي والاكتمال الإنساني الإلهي تحقق للفرد خلاصه وحريته وسعادته وماهيته. والسعادة حسب الاكويني لا تكون إلا في الحكمة التأملية أي في رؤية الله الهنيئة السعيدة التي لا تكون ممكنة إلا بواسطة الكنيسة في حياة ما بعد القبر. هنا تتضح لنا أبعاد انقلاب فكري هام، معركة ايديولوجية نشبت بين ممثلي الكنيسة بمن فيهم توما الأكويني وأنصار الرشدية اللاتينية أو الرشدية السياسية، أولئك الذين تحولت الرشدية على أيديهم إلى قوة فكرية تؤسس في النهاية لا الاتصال الروحي، بل تنظيم المجتمع وإعداده والاتصال الاجتماعي والاكتمال الإنساني أي تأسيس العقل المدني والحيوية السياسية الفاعلة في هذا الغرض وقد تحقق هذا التحول بالانتقال من التفكير الفلسفي إلى التفكير السياسي من الرشدية اللاتينية إلى الرشدية السياسية، وذلك بإجراء تعديل وتطوير على بعض المقدمات النظرية لفلسفة ابن رشد. ولم تكن الرشدية السياسية تتمة سياسية فردية طورها ابن رشد تلبية لحاجة اجتماعية، بل حركة قام بها الرشديون اللاتينيون، وهكذا كانت فلسفة ابن رشد الأرض أو التربة التي تحركت فوقها وانتشرت حركة الرشدية السياسية.

لقد ألف توما الأكويني كتابه «وحدة العقل ضد الرشديين» أخذاً بعين الاعتبار أن مفهوم العقل الفعال كما شرحه الإسكندر الأفروديسي يشكل الخطر الأكبر على الكنيسة إذ يمثل فكرة النفس الكلية والعقل الواحد الخالد. وهذا أثر من آثار الأفلاطونية المحدثة لا يتفق مع عقيدة خلود

الأشخاص وهي العقيدة ذات الأهمية المركزية في المسيحية. أما إذا كان العقل الفعال فرق ذلك فردياً كما يقول توما الاكويني فلن يكون بالإمكان تحقيق السعادة على الأرض بالبحث العلمي كما اعتقد ابن رشد، وهذا يتعارض مع النظام الإقطاعي وأيديولوجيته، ولذلك تقتضي ضمان الحياة الأخرى وخلود الأشخاص ورؤية الله الهنيئة (Ultima Felicitas) وهذه المسألة لن تتم إلا بتدخل الكنيسة كواسطة بين الله والإنسان. أما ما عناه سيجر البرابانتي بقوله بوحدة العقل الكلي وخلوده فمستمد من أن ابن رشد واعتباره الاتصال بين الإنسان والعقل الفعال سعادة واكتمالاً إنسانياً يتم بالبحث في العلم الطبيعي في هذه الحياة الأرضية. ولكن كيف يتم البحث في هذه الحياة الأرضية لأمور غير العلم الطبيعي بما فيها علوم الاجتماع الإنساني والنشاط السياسي؟ هذا ما حاولت الرشدية السياسية الإجابة عنه.

يعتقد ابن رشد أن السعادة هي نتيجة الاتصال في هذه الحياة الدنيا بين العقل الهيولاني والعقل الفعال الذي يتصف بدلالة شاملة، ويكون واحداً وكلياً، وهكذا يغدو سبيل المعرفة سبيل السعادة. أما كيف يكون التعقل خارجاً على الطبيعة فهذا ماحاولت الرشدية السياسية إيضاحه.

رسخ توما الاكويني دور الكنيسة ووساطتها في تحقيق الحياة الأبدية والخلاص، وقد قوبل موقفه من قبل الكنيسة بتكريم وتعظيم فطوب قديساً عام ١٣٢٣، وسمي معلماً كنسياً في عام ١٥٦٧، وأعلن البابا ليون الثالث عشر التومائية فلسفة خاصة للكنيسة الكاثوليكية عام ١٨٧٩. وفي إسبانيا برزت التومائية في القرن السادس عشر والسابع عشر كحركة معادية للإصلاح الديني وهي تحاول اليوم دمج الفكر الأرسطي بالفكر الحديث.

في الرسالة التحريمية التي أصدرها أسقف باريس عام ١٢٧٠ أدين سيجر البرابانتي وزميله بوتيوس الداقياني وغيرهما بتهمة الرشدية، وبالدرجة الأولى بالقول بالحقيقة المزدوجة وبعد هذا الشجب الأول شجب موقفهما في ٢١٩ مسألة عام ١٢٧٧ في الرسالة التحريمية الثانية. إن ثلث هذه القضايا كان يتضمن آراء الحادية.

ويمكننا القول إن الشجب الذي انطوت عليه الرسائل التحريمية لموضوعات نسبت إلى سيجر البرابانتي وبوتيوس الداقياني وغيرهما تعبر عن تغيرات اجتماعية بدأت فيها الكنيسة تفقد تدريجياً سلطتها المطلقة بوصفها ايديولوجيا القرون الوسطى. لقد وضع الدين لدى فئات واسعة من السكان موضع تساؤل، وكان الشعب مغموراً بالبؤس وبهزائم الحروب الصليبية، واشتد الصراع بين الكنيسة والسلطات المدنية وانتشرت الانتفاضات الفلاحية والمدينية، وظهرت

الخلافات الحادة بين الملك والنبالة والبرجوازية، وشهد المجتمع بدايات التحركات المدنية وكانت الإقطاعية على العموم في مرحلة انتقال من سيادة النبالة والبعثرة والتمزق إلى مرحلة تكون الأمم ومحاولات إنشاء الدول القومية بالاعتماد على توسع الاقتصاد السلعي.

وفي النصف الثاني من القرن الثالث عشر حصل السجال الأكثر أهمية بين الفيلسوفين الأرسطيين توما الاكويني وسيجر البرابانتي، وعكس هذا السجال جبهات المجتمع المتعارضة والتوترات الاجتماعية الكبيرة. فسيجر ممثل الرشدية اللاتينية الأول أبرز دور العقل الفعال المشترك عند كل البشر مما يكفل مساواة كل فئات الشعب، كما تبنى نظرية وحدة العقل الرشدية ذات المضمون الديمقراطي. وقد أعلن وجهة نظره المخالفة للكنيسة بربطه بين قدم العالم ووحدة العقل الفعال وإضفائه طابعاً تنويرياً عليها. إن وجود عقل فعال واحد لجميع الناس هو منطلق وعي ديمقراطي صحيح. لكن في المقابل رسخ توما الاكويني ما يمكن أن نسميه الثنائية الأرسطية، وطلب اعتماد الأرسطية من قبل الكنيسة كفلسفة رسمية. لقد كشفت الرشدية اللاتينية عن العداء الكنسي الإقطاعي للفكر بنزعتها العلمانية التي اعتبرت تعبيراً عن معارضة السلطة الكنسية. وحينما يتعرض تامبيه في رسالته التحريمية الشاجبة لمسألة الحقيقة المزدوجة: حقيقة الكتاب المقدس وحقيقة العقل أو مزاعم الهرطقي. فإن الحقيقة المزدوجة تفصح عن التنوير الرشدي، أيا كانت علاقة ابن رشد بها، وتشكل محاولة إيجاد مخرج لتعارض الإيمان والعقل. ويمكن للفلسفة أن تجد عبر ازدواج الحقيقة واسطة أو مناسبة لدحض الإيمان. وهناك من يقول إن ثمة حقائق تبدو متعارضة كمفارقات ويجب أن يتاح المجال للتفكير الحر فيها، لكن الكنيسة تعلن أن الأقوال المبتدعة المنحرفة يجب أن تبقى محصورة في دوائر مغلقة، لكن ما هي حدود استقلال الفلسفة بوصفها علماً مستقلاً عن الإيمان؟ إن سيجر وبوتيوس قد حددا بأقوالهما الدينامية الفكرية والاجتماعية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. ويمكننا هنا التعويل على اللحظات الراهنة والآتية في تاريخ الفكر وعلى تداخلها. فالاستقلال الفكري يفترض التنويه بالنمو الفكري اللاحق، ويستلزم أخذ مسألة التنوير والعلمنة بعين الاعتبار. إن الآراء المدانة تثبت الآن أنه ليس ثمة اتفاق بين الإيمان والعلم، وستظل هذه المسألة قائمة في مجال التطور الفكري عموماً. لقد اهتمت الرشدية اللاتينية بعلم الطبيعة الحديث ولم يتراجع سيجر عن رشديته. وفر الطلاب الرشديون اللاتينيون من باريس إلى إيطاليا وانجلترا وإسبانيا وألمانيا. وغيبت الكنيسة اسم سيجر وأخفت أعماله، وفي عام ١٩٢٣ اكتشف الباحث مارتين غرابمان الألماني في مكتبة ميونيخ أعمالاً كثيرة لسيجر تعادل عشرة أضعاف ما كان له، ثم ظهرت له أعمال أخرى. إلا أن الكنيسة الكاثوليكية

استولت على شروح وأعمال سيجر الفلسفية المكتشفة في مكتبة ميونيخ ومنعت نشرها أو أخفيت منذ أن عرفت آراؤه المعادية للكنيسة. كما ظهرت فيما بعد محاولات في الكنيسة لجعله مؤمناً مستقيم الرأي والنظر إليه بصورة أساسية على هذا النحو. ويقال إن ما جاء في مخطوطة «قضايا الميتافيزيقا» التي كتبها بين عام ١٢٧٢ و١٢٧٤ تدل - كما يقال - على تقرب من آراء توما الاكويني، ولكنه يذكر فيها أيضاً أن الصور تنشأ في المادة والعقل الفعال يقوم كالصور خارج المادة والنفس تمضي وتفنى بفناء الجسد، وبما أن كل إنسان يشارك في العقل الفعال فليست المعرفة نعمة أو لطفاً بالأفراد إذ هي في متناول الجميع.

لقد أصبحت نظرية الحقيقة المزدوجة نظرة جديدة إلى العالم تضم البدع، ولا توفر وسيلة لإضعاف خصومها ولا سيما كهنوت الكنيسة، وهي وسيلة لمهاجمة الأيديولوجيا القديمة الكنسية السائدة، ويمتلك ممثلوها أدوات الحجاج الفلسفي والمفاهيم الأشد تعقيداً، وهي تضم كل ظاهرات الطبيعة وتضع الإنسان في مركز الاهتمام، وتسخر من الأسرار المقدسة، وتمجد الطبيعة والإنسان وتقدم اليقين بالأفكار الفاعلة في النظرية الجديدة. والآراء الفاعلة الجديدة التي شجبت وحرمت عام ١٢٧٠ و١٢٧٧ يمكن إيجاد أصولها في أعمال سيجر البرابانتي وبوتيوس الداقياني، ويشير بعض الباحثين إلى أن ابن رشد في كتابه فصل المقال يقلل من أهمية الفرق بين الحقيقتين، لكن بويتيوس الداقياني بإبرازه الفرق والمفارقة يغدو قريباً من عصرنا إذ انه يدعو للأخذ بالحقيقة العقلية فحسب.

ويذكر الباحث الألماني ميخائيل شماوس أن الرشديين مثل سيجر وبويتيوس وويلتون وغيرهم ممثلون أذكياء وجريئون لعلم مصادر اللاهوت والمسيحية والكنيسة. إن هؤلاء العلماء المعادين للاهوت في كلية الفنون في باريس الذين أسسوا علوم الطبيعة والفروع التكنيكية يملكون إحساساً قوياً بالسير الفعلي إلى جانب الاتجاه الأرسطي، ويعبرون عن ميل تاريخي لتنمية المعرفة العلمية الجديدة فكل جهد لتخطي الثنائية كان يمثل اتجاهاً يصب في العملية التاريخية الساعية لانبثاق عالم جديد. وهذا يدل على أن ثمة حركة فلسفية واسعة في باريس ناقشت بعمق مسألة العلاقة بين حقيقة الإيمان وحقيقة الفلسفة الحقة.

والواقع أن نزعة سيجر البرابانتي قد وجدت تجلياً لاحقاً في حركة التنوير الأوروبي. فقد استبق منورو باريس بتصوراتهم أفكاراً لم تنضج كليا حتى القرن العشرين. وهذا معنى سعي سيجر لسجال مفتوح مع ايديولوجيا العصر، ومعنى محافظته على تجدده الدائم وطراوته التي

لاتزول. إن تحول الرشدية اللاتينية إلى فكر ولغة العالم الجديد قد كشف حدود القول بأن اللاهوت والدين قد أصدرا حكمهما على وضع العالم والبشر ومصيرهما. ففي فترة توديع العالم القروسطي ظهرت نزعة إنسانية تعتمد على ذاتها. إن البشرية إزاء عالم جديد وجماعة جديدة وفردية جديدة، إنها تبشر لا بقدوم البرجوازية فحسب، بل بقدوم شيء إنساني جديد لم يكشف سره بعد. ترك بويتيوس شرحاً لما بعد الطبيعة عند أرسطو، وكتاباً حول قدم العالم وكتاباً آخر حول «الخير الأسمى».. والخير الأسمى هو مجال الفضيلة الإنسانية في هذه الدنيا. والعقل هو الشيء الإلهي لدى البشر وفيه تتحد النشاطات العملية والنظرية، وهو يؤكد ذاته في أعمال العدالة والسلوك الأخلاقي. ومن هذه الأعمال تنشأ السعادة الإنسانية. وينبغي أن تخضع أعمال الإنسان للمشرع الذي يتصرف على ضوء الأخلاق الإنسانية والعدالة. وهذه تمكن الإنسان بما لديه من عقل مدني وحقوق مدنية من ممارسة الفضائل. إن الحياة السعيدة تغدو ممكنة ببذل الجهد الفعلي من أجلها. ويمتلك بويتيوس وسيجر نظرية عن الإنسان مستمدة من الرشدية. آنذاك كان الإنسان، كما هي الحال اليوم، يقف بين القديم والجديد. توما الاكويني يمثل القديم الذي تسنده الكنيسة وسلطتها الدنيوية والإقطاع، وسيجر ممثل الرشدية اللاتينية التي تجسد صعود عالم جديد يفسح فيه المجال للهرطقة والعداء للإقطاعية وتفتح الحركة الشعبية والديمقراطية والبرجوازية. ومن أجل انتصار الجديد يرتبط العقل حسب ابن رشد وسيجر بالديناميك الاجتماعي المحرك للتاريخ الفكري والاجتماعي والمحرك لاستقبال المجتمع المدني. وهذا لايتعارض مع الإبقاء على استقلال العالم والتمسك بالنزعة الاسمية التي تمكن من استيعاب كل أشياء الطبيعة علمياً ومن فهم العقل الفعال فهماً ديمقراطياً. يتابع سيجر البرابانتي بخلاف الاكويني خط ابن رشد في تنقية أرسطو من العناصر المثالية المضافة. إن الرشدية اللاتينية تمثل نزعة إنسانية تؤكد إثبات الإنسان لذاته واعتماده على ذاته ودوره الحاسم الاجتماعي في تقرير مصيره. ومكانة العقل في هذا الدور الاجتماعي توحد السلوك التنويري مع الفكر الإنساني، وتشير إلى النتائج الممكنة هنا. إن سيجر يمتلك تصوراً يكتشف به العالم مجدداً، وإن ظل العالم حافلاً بالمجهول فهناك بدايات لمزيد من المعرفة. والرشدية اللاتينية هي حركة نهضة مبكرة أزالت الإذعان والخيبة الدينية. الإنسان يستعيد في فكره وعيه ونفسه عبر تحقيق أهدافه في العالم. أما الإبقاء على الخيبة الدينية من جراء لا نهائية الوجود والألوهية من جهة، ونهائية الإنسان من جهة أخرى فيمثل نقصاً في أمل الخلاص والتحرر. إن التناقض بين اللانهائي والنهائي في الإنسان

ليس عبثاً على الوعي بل منطلق الشعور بالتحرر من القيود، وهو إذ يلوح في النظرة القروسطية إلى العالم تضعفه النزعة الإنسانية في الرشدية اللاتينية التي تعلن فيما تعلن المثل الأعلى للعلم والثقافة.

إن نزعة سيجر وأتباعه تمهيد للإصلاح الجذري وللانقلاب الكبير في علوم الطبيعة والتقنية. فالعقل والفكر ينتميان إلى الإنسان، وسيجر يناقش هذا الأمر فلسفيا وجديا ويميل في لحظات قليلة إلى الإيمان. إن أسمى ما يملك الإنسان عند سيجر هو عقله. وفي حديثه عن العقل يدعو الناس إلى التعلم والعلم. فالحياة من دون علم تعني الموت. وهذا هو ما يجمع بالدرجة الأولى سيجر وابن رشد : إعلاء شأن العلم. في أول الزمان كانت المشكلة الكبرى الانتقال من علم الطبيعة إلى علم الإنسان ومجتمعه وحياته المدنية.

ابن رشد ومشكلة العقل: رشدية العلم ورشدية السياسة: لم يخف ابن رشد أن اتحاد العقل الهيولاني الإنساني بالعقل الفعال هو على غرار اتحاد المادة بالصورة. ولكن كيف يكون هنا فعلياً اتصال الإنسان بالعقل الفعال؟ وكيف يكون التعقل، المعرفة، العلم؟ إن المعرفة في بدايتها حسية ومنها نرتقي بنشاطنا الذهني إلى المعقولات وهي الكليات التي تعتبر حتى الآن فاسدة. عملية المعرفة أو التعقل تتم حسب ابن رشد بقوة العقل وهي قوة غير الحس والخيال. والعلم هو علم الأشياء الجزئية بالكلي، والمهم أن نعرف أن الكليات بالقوة في الأشخاص تصير إلى كليات معقولة في الذهن. وعلى كل حال يمثل الكلي ما نعبر عنه بكلمة المعقول الأزلي. والنفس ان تتحد بالبدن تكتسب كمالها بهذا الاتجاه. وهي متحدة به اتحاداً جوهرياً، ولها من حيث هي نفس ناطقة أو عاقلة للكلي أو المعقول الأزلي ضرب من البقاء. وفي كتاب شرح النفس الكبير المترجم إلى اللاتينية تأكيد على وجود عقل واحد مشترك لجميع البشر، وهو ما يعادل النفس الكلية في الأفلوطينية، وعلى فناء النفس الفردية واستحالة المعاد الجسدي. وقد دافعت الرشدية اللاتينية بقوة عن هذه الأفكار وعرفت بها. وقد اعتقد ابن رشد مثل سائر الأرسطيين أن في العقل قوتين : قوة تنتزع المعقولات من المحسوسات وتجردها من لواحق الهيولي وهي ما يعرف بالعقل الفعال وهو كمال القوة الأخرى التي تقبل هذه المعقولات وهي العقل الهيولاني. ونحن إذ نعقل العقل الفعال أو نعقل المفارقة يحصل لنا معقول أزلي. ويبين الإسكندر الأفروديسي أن ما يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقل الفعال متصلاً بنا. ولكن كيف يكون المعقول الأزلي تارة بالقوة في العقل الهيولاني وتارة بالفعل في العقل الفعال؟ هذه المسألة ستدفع ابن رشد للبحث عن حلول يوفق فيها

بين أزلية العلوم ونظرية القوة والفعل. وعلى كل حال فإن ابن رشد يتشبث بوجود معقولات أزلية، وينوه بعد ذلك بأن من يجعل هذه المعقولات أزلية يلزمه أنها ليس لها هيولى وأن العقل الهيولاني هو الاستعداد الذي به ندرك هذه المعقولات. ويمكننا القول إن الاستعداد – العقل الهيولاني – حادث والمعقولات أزلية. لكن ابن رشد يقرر أن العقل الهيولاني أزلي والمعقولات أزلية فهو يقول إن العقل الفعال هو جزء من النفس، هو فينا من جهة وأزلي من جهة أخرى، وأن العقل الإنساني الهيولاني هو عقل النوع الإنساني وهو قوة على الفعل تتجه نحو العقل الفعلي، والعقل الفعال هو الذي ينقل العقل الهيولاني عندما يتصل به هذا من وضع الاستعداد إلى حالة إدراك المعقولات، وهكذا يعقل العقل الهيولاني المفارقة ويحصل لنا كما ذكرنا سابقاً معقول أزلي. والعقل الهيولاني إذ يتجه نحو العقل الفعال ليعقله يغدو عقلاً بالملكة، واتحاد العقلين الهيولاني والفعال الذي نعدو به عقلنا والمعقول شيئاً واحداً في عملية التفكير هو سعادة عليا على الأرض، العقل الهيولاني يتوجه بنشاط وحماسة إلى العقل الفعال فيجذبه هذا إليه وتتم السعادة بقيام المعرفة العلمية. وعندما تتخطى المعرفة العلمية الطبيعية، العلم الطبيعي، وتتجه إلى الاجتماع الإنساني وحياة المدينة يتكون كما حدث في أوروبا ما يسمى الرشدية السياسية. وإلا فكيف يمكن الحديث فلسفياً عن الرشدية السياسية؟ يبين ابن رشد أن العقل الهيولاني هو القدرة على استقبال ماهية الأشياء واطرادها القانوني، واتحاد العقل الهيولاني بالعقل الفعال يتم برعاية العلوم والانتقال من علم إلى علم فيغدو العقل الهيولاني خالداً أزلياً إذ تحصل لنا به معقولات أزلية. وفي كتاب الشرح الطويل لكتاب النفس اللاتيني مايشير إلى أن العقل الهيولاني والعقل الفعال شيء واحد والنفس ملتقى هذين الحبيبين الخفيين. إن اتحاد العقلين الهيولاني والفعال يمكننا من القيام بممارسة نشاط فكري عال. وبما أن قوة الاستعداد تؤثر على مقدار الاتصال فإن اختلاف البشر في المعرفة والسلوك يغدو قابلاً للتفسير. وابن رشد يوافق الاسكندر الأفروديسي على القول بمبدأ العقل المفارق، لكنه يرفض أن يكون العقل الهيولاني استعداداً مرتبطاً بالجسد والبنية العضوية، وأنه يضمحل باضمحلال الجسد. إن الإنسان أكثر من مجرد فرد طبيعي فاسد. ورفض ابن رشد الإلحادية الأفروديسية التي تنظر إلى الإنسان ككائن طبيعي فحسب فهو يشير إلى أنه لايزال محافظاً على النزعة الدينية – الإلهية التي تعبر عن نفسها هنا باستقلال العقل البشري الهيولاني عن البنية العضوية وأزليته وأزلية العلم الإنساني. لكن ألا يدل هذا ابستمولوجيا على أن البعد الاجتماعي والعقل الاجتماعي والكل الاجتماعي والحياة المدنية عموماً هي أمور تتخطى العقل

الهيولاني، عقل الفرد والبنية العضوية المرتبطة بالاستعداد لتقبل المعقولات؟ وماذا يمكن أن نفهم من قول دون سكوت (١٢٦٥ - ١٣٠٨) إن العقل الفعال ليس جوهراً مفارقاً إلهياً خالداً سوى أن هذا العقل الفعال هو الجانب الاجتماعي فيه، وانه ليس سوى العقل المدني والمجتمع وبالتالي فإن الاكتمال الروحي ليس سوى علاقة الفرد، بالعقل الفعال بالصفة الاجتماعية فيه أي بالمدينة والمجتمع المدني. إن كل هذا يعبر ابتسمولوجيا عن غياب علوم الإنسان في ذلك الحين، وعن الإجابة ما قبل العلمية على المشكلات التي تولدها الحياة السياسية والاجتماعية في ذلك الزمن. لقد أراد ابن رشد أن يقول ما معناه في لغتنا الحديثة: «المراد من العقل الفعال عموميته.. أو وحدة التكوين النفسي لدى جميع بني الإنسان» وهكذا أصبح العقل الفعال يشير إلى التوزيع المتساوي للعقل بين أفراد البشر. أما الفروق في التعقل فترجع إلى أمور عارضة[٣٥]. وهذا هو معنى التأسيس النظري لاكتمال الفرد والجماعة. إن الاتصال بالعقل الفعال يتم في الحياة الأرضية كاكتمال إنساني. فالعقل الفعال باتحاده مع الإنسان يمثل طاقة كل إنسان في النشاط العقلي وهي طاقة خالدة منفصلة عن الجسم لكنها متصلة بالمادة الخالدة. فنظرية العقل الفعال تتضمن الإقرار بقوة الفكر الإنساني، وقدرة كل الناس على امتلاك الفكر. فبالعقل الفعال تنشط قدرات النفس الطبيعية، الحاسة والمتخيلة والمرية، ويمكن القول إن الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال يمر بمرحلتين: الأولى تحرك الرغبة في البحث العلمي الطبيعي، والثانية يبلغ فيها الفكر كماله ويدرك ماهية العقل الفعال الذي يولد الصور العقلية. ويسمي ابن رشد العقل الهيولاني الكمال الأول للإنسان والعقل النظري. والعقل الهيولاني والعقل الفعال يؤلفان في الحقيقة درجتين في عقل واحد وهما خالدان وفاسدان بآن واحد. وهما يستوعبان الصور الهيولانية للأشياء والصور المجردة للتصورات التي تعبر عن ماهية الأشياء. وبهذا المعنى يؤلف عقل الإنسان وحدة ويكون مستقلا عن الأفراد وخالداً كالمادة. فاتحاد العقل والمادة لا ينحصر في الفرد بل يتخطاه إلى الوجود الاجتماعي وهو يعني إلغاء التجزؤ في النفوس. وهذا يفسر نقد ابن رشد للمتكلمين. ويناقش فان شتنبرغن جيلسون في مسألة ماهية وحدة العقل عند ابن رشد، ويبين أن العقل واحد في جميع الأفراد ومتعدد بتعدد الاستعدادات المختلفة لديهم، وشبه الفرق بين العقل الهيولاني والعقل الفعال بالفرق بين الأحكام التحليلية والتركيبية عند كانط. ويتساءل ابن رشد: *هل من الممكن أن يدرك العقل المجردات وهو متلبس بالمادة، بالهيول، بالجسم* فيبين أن العقل الهيولاني الإنساني أو العقل بالملكة يتجه في كل الأحوال نحو العقل الفعال فيتعقله

ويحصل الاتصال، ويغدو العقل الفعال عقلاً مستفاداً. إن الاتصال كمال إلهي للإنسان، والقوة على هذا الكمال هي العقل الهيولاني وهو أزلي وواحد. فإذا صار العقل الهيولاني فعالاً بدراسة الأشياء الهيولانية التي هي الأخص لتفكيرنا يعي الفرد ذاته. لكن ما هو متعال على الأفراد ليس شأناً إلهياً بالضرورة بل يمكن أن يكون شأناً اجتماعياً سياسياً عاماً، وهذا ما يعطي النزعة الإنسانية تعبيرها الاسمى ويناقش ابن رشد أزلية العقل الهيولاني فيقول ما معناه: إذا كان العقل الهيولاني استعداداً لتقبل الصور فهو يحتاج إلى ما يجعل الاستعداد مبدأ لتقبل المعقولات. والمعقولات مرتبطة بموضوع أزلي هو بمثابة المادة الأولى للصور، وبموضوع كائن فاسد هو الصور الخيالية. وبهذا الاستعداد في الصور الخيالية لقبول المعقولات قبولاً غير مخالط للصور الخيالية[٣٦] يختلف الإنسان عن الحيوان. وقد سبق لتامسطيوس أن جعل العقل الهيولاني أزلياً[٣٧] كما فعل ابن رشد فيما بعد. فالعقل الهيولاني بوصفه استعداداً لقبول المعقولات الأزلية، نسبته إلى المعقولات كنسبة الهيولى إلى الصور. ويحاول ابن رشد أن يقدم إيضاحاً لمسألة الاتصال منطلقاً من أن العقل الهيولاني يستطيع أن ينتزع الصور المفارقة وهي المعقولات النظرية التي لا تستند إلى الصور الخيالية ولاتتصورها إلا بالمناسبة التي بينها وبين المعقولات الهيولانية. والمعقولات المفارقة تعتبر أشرف المعقولات الهيولانية وتصورها هو الكمال الأخير للإنسان[٣٨] «وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية وبين أنهم لم يصلوها، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية»[٣٩] وفي «تدبير المتوحد» لابن باجة الذي أراد به ضبط أفعال البشر لتحقيق السعادة لا يتيسر الاتصال إلا بأعتزال الهيئة الاجتماعية وبتركيز الفرد على ذاته والتحكم بشهواته وتحوله إلى سيد نفسه، وإذ ينقطع الإنسان عن المجتمع ورذائله وعوائقه ويتوسل في عزلته وتوحده بالعلم والنظر العقلي والفضائل، وبسيطرة الروية في الأفعال على النفس الحيوانية، وبتوفير العدالة وتحقيق الاتصال والارتقاء إلى مرتبة العقل المستفاد والعقل الفعال. وتتوفر شروط إقامة المدينة الفاضلة على صورة الدولة التي ارتسمت في أذهان جماعة عاقلة – وقد تكون صغيرة – من المتوحدين. فالسعداء الذين يتوفر لهم هذا الاتصال هم الذين ينتهي بهم الأمر إلى تصور واحد بالعدد من جميع الجهات، تتغلب فيه القوة الناطقة والعدالة، وإلى معقول واحد مهما تكثرت أشخاصهم ويحصل العقل بذلك على كماله الأخير. ومن هنا إبراز ابن باجة لأهمية الصلة بالمعقولات النظرية والعملية والصور المفارقة والخيالية في مسار الترقي إلى الكمال وإبرازه أخيراً لوحدة العقل. وهكذا يغدو الاتصال بالعقل الفعال برؤية نخبوية (ان

صح التعبير) سبيلاً للإصلاح الاجتماعي ولإقامة دولة عادلة جديدة على غرار النموذج الأصغر الذي كان عند جماعة المتوحدين في البداية.

يرى ابن رشد في شرح كتاب النفس الطويل أن أرسطو ينظر إلى العقل الفعال كالصورة في العقل الهيولاني، انه يفعل المعقولات التي يتقبلها العقل الهيولاني... وإذ يتصل العقل بالملكة بالعقل الهيولاني يكون فعله من جهة ما يتصل به غير جوهره. ولذلك أمكن أن يكون شيء أزلي يعقل ماهو كائن فاسد، ونكون إذا برىء هذا العقل من القوة عاقلين به من حيث فعله جوهره. وهي السعادة القصوى(٤٠). فأزلية العلم قائمة في أزلية العقل الفعال والعقل بالملكة. والعقل الهيولاني هو مكان العقل بالملكة وهو بلغتنا الراهنة نشاط العالم الذي تستخدم معارفه. وفعل العقل بالملكة غير جوهره الباقي الذي يشير هنا إلى القسط الموضوعي الثابت في المعرفة الإنسانية. فباتصال العالم بحقائق العلم أمكن إذن أن يعقل شيء أزلي ما هو كائن فان، وإذ يتحد العقل بالملكة (أي العالم بما يملكه من معارف) بالعقل الفعال الذي يحتوي الحقيقة العلمية التامة يتعرى العقل بالملكة عن القوة عند بلوغ الكمال الإنساني، ويصبح العقل بالملكة والعقل الفعال واحداً. وتكون سعادة الإنسان في وحدة العقل بالملكة والعقل الفعال أي في الاكتشاف العلمي الصحيح. ويشرح ابن رشد طريق الإسكندر الأفروديسي في الاتصال فيقول: العقل بالملكة، هو «وسط بين الموجودات الهيولانية وبين العقل الفعال فهو من جهة الموجودات بوجود أشرف من الوجود الهيولاني، ومن جهة العقل الفعال بوجود أنقص من وجوده التام الذي ليس فيه قوة أصلاً»(٤١). وهذا العقل بالملكة عند الإسكندر الأفروديسي هو وظيفة من وظائف العقل الهيولاني، ويصح هنا القول إن نظرية العقل الرشدية، هي بالأساس نظرية ثبات وأزلية العلوم النظرية، وهي نظرية قوية الصلة بمعقولية العالم والاطراد القانوني والحتمية في الطبيعة. ولا يوجد العقل المفارق عند ابن رشد إلا في الأفراد والأشخاص، وبه نشير إلى العلم الصحيح الثابت في تعاقب الأجيال فهو بهذا المعنى علم النوع الإنساني. وحين قال الأفروديسي بفساد العقل الهيولاني كان يريد أن يثبت أن النشاط العقلي غير منفصل عن حركة الجسد وبنيته وتكوينه العضوي، وكان يريد بهذا أن يبدد نظرية خلود النفس على أساس أن العقل الفعال غير إنساني، قوة إلهية داخله في عملية التعقل والعقل الهيولاني الإنساني وسيلة العقل الفعال المتنزل من عل، وإدخال عنصر إلهي في المعرفة يكشف عدم وجود دور خاص استثنائي للفرد. وقد اقترب هنا ابن رشد من موقف تامسطيوس وحاول التوفيق بينه وبين الأفروديسي والخروج بنظرية جديدة عن العقل. كان تامسطيوس يعتقد أن

أرسطو قال بأزلية العقل الهيولاني مثل العقل الفعال. «فالعقل الفعال هو نحن جميعاً» ومع ذلك أزلي ومفارق لأن في الإنسانية شيئا باقياً أزلياً ويذكر ابن رشد في مخطوطة الشرح المتوسط للنفس – نسخة باريس – «إن العقل هو من جهة استعداد مجرد من الصور الهيولانية كما يقول الإسكندر وهو من جهة جوهر مفارق ملتبس بهذا الاستعداد، أعني أن هذا الاستعداد الموجود في الإنسان هو شيء لحق هذا الجوهر المفارق من جهة اتصاله بالإنسان لا إن هذا الاستعداد موجود في طبيعة هذا المفارق... ولا هو استعداد محض كما زعم الإسكندر، ومما يدل على أنه ليس استعداداً محضاً إننا نجد العقل الهيولاني يدرك هذا الاستعداد خلواً من الصور ويدرك الصور، وكذلك أمكن أن يعقل الإعدام أعني من جهة إدراكه ذاته خلواً من الصور. وإذا كان ذلك كذلك فالشيء المدرك لهذا الاستعداد وللصور الحاصلة فيه هو ضرورة غير الاستعداد، فقد تبين إذن أن العقل الهيولاني شيء مركب من الاستعداد الموجود فينا، ومن عقل متصل بهذا الاستعداد هو من جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل، وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد. وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال. ويوجد في النفس هنا فعلان أحدهما فعل المعقولات والآخر قبولها. فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعلاً، ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلاً (الهيولاني) وهو في نفسه شيء واحد. والجوهر الذي فيه هذا الاستعداد هو الإنسان»[٤٢] وفي اعتقاده أن «العقل الفعال... إذا فارق البدن فهو مائت بالضرورة» وهو «يعقل المعقولات التي ها هنا عند انضمامه إلى العقل الهيولاني... وهو إذا اتصل هنا عقل المعقولات التي ها هنا وإذا فارقنا عقل ذاته»[٤٣]. يتضح لنا مما تقدم جهد ابن رشد المستمر لجعل عملية التعقل إنسانية بعد أن كانت إلهية – إنسانية وذلك من خلال إبراز دور العقل الإنساني الهيولاني. وهذا يتفق مع اتجاه التطور الذي تكرس في عصر النهضة، والنزعة الإنسانية التي ميزته. ولا يوجد حتى الآن إيضاح نهائي حول ما يشاع بأن شرح كتاب النفس الذي ترجمه ميخائيل الاسكوتلاندي إلى اللاتينية سنة ١٢٢٧ ينطوي على إضافات زائدة على الأصل العربي، طالما أننا لم نعثر حتى الآن على الأصل العربي بعد. ولتكون فكرة أوضح حول ابن رشد في مسألة الاتصال ووحدة العقل نحاول الاستعانة أيضاً بالرسالة الشهيرة «هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم» لعبد الله ابن ابن رشد التي لدينا تحقيق (لنشرة) نسخة عنها تعود لسنة ٦٣٧ هجرية ببرجاته. يميز عبد الله ابن ابن رشد بين ثلاثة طرق في تحقيق الاتصال. الطريق الأول هو طريق الإسكندر الذي يعد العقل بالملكة حالة من حالات العقل الهيولاني. ويفرق هنا بين ثلاثة عقول:

العقل بالملكة (وهو العلم النظري)، والعقل الهيولاني الذي يتطلع إلى العقل الفعال، والمعقول الذي هو عقل بالفعل أي أنه عقل فعال. والطريق الثاني هو طريق تامسطيوس الذي يقول إن العقل الفعال متصل بالإنسان وهو يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل. والعقل الهيولاني هو عقل بالقوة يستكن به العقل بالملكة. وبالعقل بالملكة يتم الاتصال بين الهيولاني والفعال. والعقل بالملكة هو العقل الفعال الأول. والعقل الفعال هو كالصورة ويعقل فيه الإنسان متى شاء وهذا العقل مفارق يعقل ذاته ويعقل معقولات العقل الهيولاني. والطريق الثالث هو طريق اشتقه ابن رشد باستخدام مبدأ القوة والفعل لفهم عملية التعقل والمعرفة بحيث يغدو العقل الهيولاني وهو عقل بالقوة قوة على العقل الفعال. وهكذا يؤسس ابن رشد عن طريق استخدام مصطلح / القوة على/ وحدة العقل بإخضاع العقول لثنائية القوة والفعل. فالعقل الهيولاني بوصفه قوة على العقل الفعال يكتمل بالعقل الفعال، ويتضمن هكذا العقل الفعال، وبالاتصال يصير العقل الفعال عقلاً مستفاداً، اما العقل بالملكة (العلوم النظرية) فهو حالة للعقل الهيولاني عند الإسكندر كما سبق ذكره. وليس اتصالنا بالعقل الفعال شيئاً غير أن ندرك بالعقل شيئاً مجرداً بالكلية، مثل ما ندركه بالحس[٤٤].

ويوافق ابن رشد تامسطيوس الذي كان يقول: «بالعقل الفعال اكتب ماكتبت» على قوله «إن العقل الهيولاني يعقل المفارقة»[٤٥]. وبانطوائه على العقل الفعال يصبح به خالداً أزلياً فالعقل الهيولاني أزلي كما أن طموح الإنسان إلى المعرفة يجعل العقل الهيولاني طاقة فعلية فاعلة أزلية. إن العلم الإنساني والطموح إلى المعرفة أزلي والعقل الفعال إذ يدركه الإنسان باكتمال له يسمى العقل المستفاد. وبه يكتسب الإنسان الحقائق العلمية النظرية الجديدة، وهو ما كان العقل الهيولاني الأول قوة عليه. فللعقل الهيولاني إذن قدرة على المعرفة الايجابية الحقيقية، وعلى تعقل المعقولات الأزلية. وطريق المعرفة النظرية لا نهاية له «وكلما حدثت فيها صورة حدث فيها كمال وقوة وإمكان على صورة أخرى حتى ترقى من كمال إلى كمال»[٤٦]. بهذا الجهد العلمي الصاعد المتواصل على درب اكتشاف الحقائق العلمية بالنظر العقلي البرهاني يتم الاتصال وتحصل لنا السعادة «فما أظلم أن يحول بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى حصول الكمال» ومن الواجب «أن يكون كل ما هذا العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له»[٤٧] ويبدو أن إبراز ابن رشد لأهمية العلوم ودورها في تحصيل السعادة لم يدعه يهتم كفاية بشكل أوضح وأشمل بعلاقة العقل الفردي بعقل النوع الإنساني، وبكلمة أخرى علاقة الفرد بالجماعة في مجالات لا يكون للبحث العلمي الدور الأساسي فيها، بوصف العقل المدني والمجتمع المدني اكتمالاً للفرد والعقل الفردي،

وهذا ما وجد تعبيراً عنه في أوروبا وهو ما تحقق فعلاً فيما بعد بتحول الرشدية اللاتينية إلى رشدية سياسية. والفكرة الشائعة في كتاب شرح النفس الكبير تنص على أن العقل الهيولاني واحد لجميع البشر. ومن المفهوم أن العقل الفعال مفتقر من دون العقل الهيولاني إلى الوجود الحق. فإذا كانت المادة منطوية على صورها فالعقل الهيولاني ينطوي على العقل الفعال الذي غدا عقلاً إنسانياً تماماً. وإذا كان العقل الهيولاني البشري هو القدرة المشتركة عند كل الناس على التفكير والتعقل التي تصبح عند اكتمالها بفضل القوة الطبيعية وقوة التخيل والجهود النظرية المختلفة عقلاً فعالاً. فبأي معنى يصبح النشاط السياسي تعبيراً عن اكتمال علاقة العقل الهيولاني بالعقل الفعال؟ وماذا يمكن أن ينسحب على دلالة العقل الفعال من فعاليات إنسانية تتخطى حدود العقل الفردي الهيولاني البشري؟

إن التحول الذي تم من الرشدية اللاتينية إلى الرشدية السياسية يمكن أن يكون سيناريو أول لحركة تنقلنا من مجال العلم والنظر إلى مجال الحياة والاجتماع والمدينة والمجتمع عموماً. إن تطور نظرية ابن رشد في العقل قد خضع لعلاقة العلم النظري الأزلي (ما تعقل منه وما هو قيد التعقل) بالعقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال. وحين تبين له أن الإنسان ليس مجرد وعاء يتلقى من عل معقولات تتأثر بتنزلها في الذهن الإنساني، بل إنه يمتلك طموحاً حقيقياً إلى المعرفة الصحيحة، ولديه القدرة على تحصيلها وعلى بلوغ الحقيقة، حينذاك مال إلى إبراز إيجابية العقل الهيولاني. وبهذا كرس طموح البشر إلى المعرفة والعلم والعمل السديد على هديهما، مؤكداً وجود حقيقة عقلية أرقى من الوجود الطبيعي وإن كانت متضمنة فيه. إن السؤال يتلخص بما يلي: هل يقتصر وجود الحقيقة على العلم، أم أنه يشمل حقيقة الوجود الإنساني برمته؟ إن الرشدية السياسية قد حاولت الإجابة- بالاستناد إلى الفلسفة الرشدية وحاجات العصر- عن هذا السؤال. والفلسفة الرشدية قدمت التأسيس العقلي لكل فاعلية بشرية حقيقية، لكل حقيقة إنسانية. يقول ابن رشد في الشرح المتوسط للنفس: «إن النفس هي على نحو ما الموجودات» و«وجود الصور خارج النفس هو من نوع الوجود الثابت الذي يسمى ملكة» ولو لم يكن الأمر كذلك «لكان من تصور حجراً صارت نفسه حجراً»(٤٨) والمجتمع خارج النفس صورة تستكمل بها النفس (الفرد) وجوداً ثابتاً لا يصح تجاهله، وهو يتصل بالفرد كحالة محدثة للعقل الفعال، كمعرفة وتعقل متحول إلى ممارسة ونشاط عملي. ويمكننا أن نتصور الدوي الهائل الذي أحدثته نظرية العقل عند ابن رشد بعد أن نقلت إلى اللاتينية.

كان الفلاسفة العرب يعتقدون قبل ابن رشد أن العقل الفعال الإلهي هو الذي يفيض على العقل الإنساني (الهيولاني) (العقل الفعال هو واهب الصور عند ابن سينا)، وقد أحدث ابن رشد انقلاباً كاملاً هنا. فالعقل الهيولاني الذي غدا عند ابن رشد أزلياً هو الذي يتجه إلى الأعلى إلى العقل الفعال. فالإنسانية هي التي تتطلع إلى المعرفة وتسعى إليها كما تتطلع المادة إلى كمالها. هذا هو موقف ابن رشد الأساسي الذي يمكن أن يتجلى أيضاً في تطلع الفرد - العقل الهيولاني الفردي- إلى كماله في الوجود الاجتماعي المدني الذي وجد تعبيراً عنه في رشدية سياسية نظرت إلى الكنيسة بوصفها عقبة إزاء اكتمال الفرد والجماعة، عقبة تصطدم بالقول المشهور: «الإنسان حيوان اجتماعي أو مدني». وبهذا المعنى يمكن اعتبار مقدمة الرشدية السياسية إنجازاً فلسفياً مهماً. إن موقف ابن رشد يعكس تعاظم قوة الإنسان وإيجابيته إزاء تحديد مصيره وإزاء مسائل العالم، وهذا الموقف يعبر عن اكتمال عقل الفرد والفرد بالكل الاجتماعي كمجتمع وعقل مدني اجتماعي، وليس حي بن يقظان في تحقيقه للاتصال بخالقه سوى تعبير متعال ومقلوب عن علاقة الفرد بالكل الاجتماعي الإنساني. ولهذا استطاعت فلسفة ابن رشد أن تكون فلسفة نهوض وصعود وبناء متجدد على هدي العقل والدراية والتنظيم العقلاني الاجتماعي. لقد قال إسكندر الأفروديسي: إن العقل الفعال هو قوة إلهية، وقال تامسطيوس إنه فينا، في النفس. لكن ابن رشد انتبه أولاً إلى إن ثمة قدرة إنسانية متعاظمة، قدرة على معرفة ماهية الأشياء والاطراد القانوني في الطبيعة، وكمالها هو العقل الفعال المشترك في النوع الإنساني الاجتماعي. وهذه القدرة هي العقل الهيولاني. وما يتناوله العقل الفعال من العقل الهيولاني يصير إلى معقول نظري. والعقل النظري يتكون من مبدأ يتعلق بالفرد، ومن العقل الهيولاني الذي يتصل بما يتخطى الفرد، بالعقل الفعال أو بما يقوم مقامه... والعقل النظري هو وحدة العقل وتعدده. وبين العقل الهيولاني والعقل الفعال اتحاد مباشر، وكلما ازداد الاعتناء بالعلوم يرتقي عقلنا إلى الوجود الأزلي.

وانتبه ابن رشد ثانياً إلى أن العقل الفعال يتحد مع الإنسان في ممارسة النشاط العقلي العلمي والسياسي. فالعقل الهيولاني يمكنه بقليل من التعديل أن يصبح قدرة على معرفة شؤون المجتمع وعلم الاجتماع وهذا ما جرى في الرشدية السياسية. إن جميع الناس قادرون على امتلاك العقل الفعال وباتحاد العقلين الهيولاني والفعال تتم دراسة العلوم الطبيعية والاجتماعية وممارستها، ويحدث نشاط عقلي راقٍ واكتمال مدني، وإقدام على ممارسة النشاط السياسي والاجتماعي وعلى تجاوز العقبات أو العلاقات والمؤسسات الاجتماعية القديمة، وتنشأ منطلقات

نظرية لفعاليات الإنسان العملية وممارسته. وهذا يتحقق في تغلب النفس الناطقة، والروية، واعتماد العدالة في الحياة المدنية والاجتماعية. وبهذا المعنى ينقلنا اتحاد العقل الهيولاني والفعال لا إلى علم الطبيعة فحسب، بل إلى علم المجتمع أيضاً، وإلى الممارسة الاجتماعية العملية. وتدل وحدة العقل على وحدة التكوين لدى جميع البشر ومساواتهم الديمقراطية. ووحدة العقل النظري الذي لايقبل التغير يعتبر كمالاً للعقل الهيولاني. ونحن نشير بالعقل العام الكلي إلى وحدة العقل الهيولاني والفعال. ويبين ابن رشد هنا أن من الممكن أن يدرك العقل المعقولات المفارقة دون أن يتبرأ من المادة. والمعرفة الحقة هي اتحاد الإنسان بالعقل الفعال وهي أول السعادة. وهذا أمر يتحقق في الحياة الدنيا ويختلف عن رؤية الله ما بعد القبر التي تعتبر نتيجة لوساطة الكنيسة.

وكان ابن سينا يتحدث عن نشاط العقل الفعال الإلهي الهابط من الأعلى إلى الإنسان، أما ابن رشد فيؤكد لا هبوط العقل الفعال بل صعود الإنسان - خصوصا عبر البحث العلمي - إلى العقل الفعال مما يدل على الدور المتزايد أهمية للعقل الهيولاني البشري. وحين ميز ابن رشد بقوة طريق المتصوفة من طريق العلم الفلسفي تمسك بالعقل الهيولاني، وبين أن الوجود العقلي الفاعل ليس حالة إلهية بل حالة إنسانية. فثمة حقيقة إنسانية مستقلة عن القوى الإلهية وعن البنية العضوية الجسدية هي العقل الإنساني الهيولاني الذي يجد إمكانية للنشاط في المجتمع الإنساني والعقل المدني. وهكذا يغدو العقل الهيولاني فاقة على الاجتماع والسياسة. وقد فتح البحث العلمي المجال لفاعليات إنسانية جديدة. وهذا ممكن في إطار أفق سياسي إيجابي وعقلانية صريحة. إن نظرية العقل تضع الأساس الفكري لعملية التنوير التي تلغي وساطة المؤسسة الدينية، مما يسمح بتأسيس العلمانية واعتماد العقل السياسي المدني، والتطور الإيجابي في تكريس الحرية وحقوق الإنسان. إن تحصيل العلم الطبيعي مهد للرشدية السياسية التي وجدت تحقيقاً لها في أن العقل يغدو أساس النشاط السياسي، ويقيم شكلاً جديداً لوحدة الممارسة والنظرية. فالأسس النظرية التي اعتمد عليها قيام البحث العلمي تغدو أساساً لمختلف نشاطات الإنسان، وهذا ما يجعل الاجتماع الإنساني موضوعاً للاهتمام ويشعرنا بالمجهول الذي لم يكتشف بعد. أعني العلوم الاجتماعية وأحدها الايديولوجيا. وبهذا الانتقال تغدو الرشدية السياسية تعبيراً نظرياً عن علاقة تطور القرون الوسطى في أواخر مراحل الإقطاع بالشرق الإسلامي المائل إلى الانحدار، وعن الحاجة للاستعانة بنتائج التطور السياسي في العالم العربي والعالم اليوناني - الروماني.

ومن أبرز الأسماء في اتجاه الرشدية السياسية : جان جندون في باريس ومرسيليوس من بادوا وتوماس ويلتون الإنجليزي وتيودوريك الألماني (من ايرفورت) وتاديو دوبارما، وأنجيلو دو

أريزو وهما من بولونيا الإيطالية. وهذه الأسماء تشير إلى تعزز الرشدية في كل من باريس وبولونيا وبادوا ونابولي وصقلية. وقد كان للهرطقة الرشدية المرتبطة بالاهتمام بالعلوم الطبيعية جذور في بولونيا وبادوا. ولم تكن النتائج السياسية للرشدية واضحة إلا بعد فترة طويلة من إعاقة التقدم العلمي، إذ لم يكن انبثاق الجديد في ظل الاضطهادات أمراً سهلاً. ففي نابولي مثلاً أسس الإمبراطور فريدريك الثاني جامعة مما ساعد على نشر الرشدية، وأبرز سجالات الجبهات الفلسفية المختلفة، وظهرت في نابولي إلى جانب الرشدية النزعة الإنسانية وكان أغلب رجال النزعة الإنسانية متأثرين بالرشدية الإنسانية اللاتينية. وكانت بادوا تعد موطن النزعة الإنسانية، ويلاحظ أن النزعة الإنسانية انتشرت بقوة في الأماكن التي كان للرشدية اللاتينية فيها نفوذ. إن بادوا التي رفعت من شأن ابن رشد كانت معقلاً من معاقل النزعة الإنسانية، ونحن هنا نهتم ببادوا لأن مؤلف الكتاب الأكثر شهرة من آثار الرشدية السياسية «المدافع عن السلام» هو مرسيليوس البادواني. وهو الكتاب الذي ألفه مرسيليوس متأثراً بأفكار الرشدي الفرنسي جان جاندون مدرس الفلسفة المقيم في باريس. فكتاب «المدافع عن السلام» الذي ألفه مرسيليوس البادواني والذي طبع في نورمبرغ باللغة اللاتينية عام ١٥٢٧ قام جاندون بنقله من اللاتينية إلى الفرنسية. وكان لجاندون دور فيه، وهذا ما لم ينكره أحد. كانت أكثر المناطق تطوراً في أوروبا في القرن الثالث عشر والرابع عشر فرنسا وجمهوريات شمالي إيطاليا، وكانت الهيمنة في هذه المناطق المتقدمة للعلم الطبيعي. ومن هنا الدور الكبير والحاسم للرشدية في باريس وبولونيا ونابولي وبادوا. وقد دُعي جاندون مع مرسيليوس لمقابلة البابا يوحنا الثاني عشر في عام ١٣٢٧. وفي تشرين الأول من العام نفسه حرم نشر هذا الكتاب بتوجيه من البابا. ويثبت هذا الكتاب- وهو من أهم نماذج تفكير الرشدية السياسية - تفكير أوروبا الصاعدة، وتأثره بالرشدية اللاتينية وبالنزعة الإنسانية.

إن الرشدية السياسية تنطلق ضمنياً من أن تحقيق الاتصال باتحاد العقل الفعال والعقل الهيولاني يمثل تأسيساً لا للعلم الطبيعي فحسب بل لنشاط سياسي ذي دلالة ايديولوجية. فمن هو جاندون؟ ألف مارسيليوس هذا الكتاب في الأعوام ١٣٢٤ - ١٣٢٦. وكان لمشاركة جاندون دور لانعرف بالضبط مداه الآن. ولا يجوز النظر إلى هذا الكتاب على أنه النتيجة المعرفية الناجمة عن تحول الرشدية إلى رشدية سياسية فحسب بل إن هذه الرؤية تسجل تحولات الواقع والاجتماع والنشاط البشري عموماً كنتائج لتحولات فكرية. إلا أنه لا يجوز أن نعد الواقع السياسي مجرد تجسيد لأفكار. إن زخم الحياة والممارسة قد يكون أوسع وأعمق من أية نظرية أو تحولات فكرية.

فالإمبراطور فريدريك الثاني قد وجد في تأسيس الجامعة ونشر الرشدية مضماراً لمتابعة الصراع بينه وبين الكنيسة. ولأن الرشدية تنطوي في أفكارها الأساسية على درجة من الموضوعية المستقلة عن سائد الصراع الواقعي، وقد تتخطى الصراع كله بين الحكم والكنيسة، وتتخطى العصر ومطالبه، لذلك ينبغي أن تفهم حركة التفكير الفلسفي باتصالها مع الملابسات التاريخية وبانفصالها عنها، ولكن يجب على كل الأحوال ألا ننسى منطق حركة التفكير المستقلة. لقد كانت المناسبة المباشرة لنشر كتاب «المدافع عن السلام» الاحجام البابوي عن الاعتراف بسلطة حاكم بافاريا لويس بعد أن نجح هذا الأخير في رفض السيادة السياسية البابوية. لقط طالب كتاب «المدافع عن السلام» بفصل الكنيسة عن الدولة، وبعلمنة الكنيسة وإخضاعها للدولة وإزالة استقلال الكنيسة السياسي. ويبدو أن هذا الكتاب لم يكن بوقاً لمطالب لويس البافاري بل إن مرسيليوس وجد في الصراع بين الكنيسة والحاكم المجال لنشر أفكاره الخاصة. إن تجريد الكنيسة من دورها السياسي يمثل تقدماً اجتماعياً بصرف النظر عن مطالب لويس البافاري.

كان جاندون رجل الرشدية اسمياً، ويظن أنه توفي بعد سنة من صدور الكتاب (عام ١٣٢٨). إنه يدفعنا إلى معالجة موضوع نظري مهم: كيف تصبح الفروق في نظرية المعرفة مهمة اجتماعياً؟ فهو يرى أن للعقل الفعال وظيفتين:

١ - يمكن من التفكير والسلوك أي يوجه الممارسة.

٢- يكشف عن علاقة الفردي بالعام أي علاقة الفرد بالمجتمع. وقد عدل جاندون العقلانية الخاصة بمجال العلم الطبيعي فجعلها عقلانية سياسية فاعلة. إن العقل الفعال ينخرط في تلبية حاجات اجتماعية مدنية، مستهدفاً تحقيق فاعلية الفكر والعمل. والعدالة التي تقوم ممارستها على احترام الشخص الإنساني، وإحلال العقل الناطق والروية، لضبط نوازع النفس الحيوانية، تمثل مثل الاتصال، تجلياً للكمال الإلهي. إن «المدافع عن السلام» موجه ضد الكنيسة. وهو يبدأ بنظرية في الدولة تستعين بكتاب السياسة لأرسطو الذي اكتشفت ترجمته إلى اللاتينية ما بين عام ١٢٤٨ و١٢٦٠، ويشير إلى العلاقات القائمة الراهنة، ويضيف إليها دور الكنيسة، فيبين أن الكنيسة أحد عوامل تقلب القوانين والانتفاضات وأن البابوات قد أصبحوا مصدر الأحكام على الأساقفة والأمراء والناس العاديين، وهذا مالايتفق مع كون الدولة مصدر تثبيت حقوق الشعب. ومرسيليوس في كتابه يريد أن يزول استقلال الكنيسة السياسي بما يضمن سلاماً داخلياً في المجتمع، وهذا يتضمن إلغاء هيمنة الكنيسة وايديولوجيا الحروب الصليبية. وحين نجعل الكتاب المقدس السلطة

الوحيدة يؤدي الأمر إلى تجريد الكنيسة ورجالها من سلطتهم. وهذا يدل تاريخياً على أن الكنيسة لم تعد قادرة على ممارسة صلاحيات المجتمع الاقتصادية والسياسية والايديولوجية، مما يشكل تخطياً لمطلب الكنيسة السياسي.

وفي الكتاب تأكيد على سيادة الشعب، واستقلال الدول التي تؤلف أمماً، وعلمنة الكنيسة أي إلغاء سلطتها السياسية. وبما أن الكنيسة وهي أقوى سلطة دنيوية تمثل العائق الرئيسي في القضاء على البعثرة والتجزئة الإقطاعية، فإن التشديد على الميل القومي هو الذي يقضي على صراعات أسياد الإقطاع. ويقدم الكتاب بمطالبته بإلغاء هيمنة الكنيسة برنامجاً لتنظيم المجتمع، وتطوير الأمة الناشئة، وإجراء تغيير اجتماعي داخلي يضمن السلام داخل المجتمع، ويزيل الوهم الايديولوجي في الحروب الصليبية. لقد كان الكفاح ضد الكنيسة آنذاك استراتيجية العمل السياسي.

وظهرت الرشدية السياسية في المدن التجارية بوصفها تطوراً لاحقاً لفلسفة سيجر البرابانتي وابن رشد وللنزعة الإنسانية التي كان ممثلوها بأغلبيتهم تلاميذ لسيجر البرابانتي وجاندون، ولم ينفكوا عن وضع كل شيء موضع تساؤل. إن مرسيليوس في كتاب «المدافع عن السلام» يتمسك بنظرية العقل كتعبير نظري عن المدينة البرجوازية. ولقد تناول موضوع الكنيسة في بحثه عن السياسة والدولة وهو يعلن بصراحة وقوة بأنه لا يجوز أن تخضع قوانين الدولة لمطالب الكنيسة، بل إن على رجال الكنيسة أن يخضعوا للدولة، وأن تخضع القرارات السياسية للشعب الحاكم. وليس انتماؤهم للشعب سوى قرار بكونهم كائنات عاقلة تدرك ضرورة الحياة الاجتماعية. ويرى مرسيليوس أن العقل هو لدى الإنسان الحاجة المكوّنة للتفاعل الاجتماعي، والإنسان ليس حيواناً مدنياً فحسب، بل كائن يخضع أيضاً للمؤثرات الفلسفية والاجتماعية ...إلخ.

أما الحاكم فينتخب انتخاباً وهذا يعكس إرادة الجماعة، ويمثل أداة لصيانة القانون وحسن تنفيذه. علة تفكيرك السلام في الدولة فهي تدخل الكنيسة. ويعلن كتاب «المدافع عن السلام» ان عدم إعلان الكتاب المقدس وحده السلطة يمكن رجال الكنيسة من ملاحقة الناس بوصفهم هراطقة. ويدل الهجوم على الكنيسة على أنها قد أصبحت عاجزة. ويظهر اعتماد هذا التيار على الرشدية في أن العقل الهيولاني يغدو فاعلاً، ويلزمه العقل الفعال الذي يعطي الإنسان كماله الأخير. وبهذا الاكتمال يدرك العقل الجسم والناس أيضاً. ولذا يصح القول إن الديمقراطية تعتمد على توسيع وتعديل وظيفة العقل الفعال. فالعقل يتحد مع الطبيعة ومع جميع الناس، ويتجلى في المجال

السياسي المؤسساتي، في العقل الاجتماعي والعقل المدني وفي الحياة المدنية الاجتماعية والدولة. ويشيد مرسيليوس على أن إلغاء السلطة السياسية للكنيسة هو سبيل الاكتمال الإلهي - الإنساني، وإلغاء سلطة الكنيسة يعني أن بوسع الأفراد تحقيق الاتصال بين العقل البشري الهيولاني والعقل الفعال. ويغدو نظام الإدارة الكنسية مضطرباً وعمل الدولة معاقاً ومتخبطاً، خاصة حين يجعل الكهنة في حل من التشريع المدني، ويضع أراذل القوم في مناصب كنسية عالية. لكل ما تقدم ينبغي تجريد الكنيسة من صلاحيتها، ويجب أن يبت مجمع المؤمنين في ممتلكات وأرزاق الكنيسة، وأن يكون بالتالي نظام الجماعة استكمالاً لنشاط الأفراد. إن كتاب «المدافع عن السلام» يقدم برنامج دولة دنيوية قومية علمانية تقضي على البعثرة الإقطاعية ويتغلغل فيها الاقتصاد المالي، وتخضع الكنيسة للسلطة السياسية. والمجال الأخير المفتوح هو مجال جمهورية تبرز فيها مصالح المدينة والمجتمع المدني. لم يقتصر مفهوم العلمنة على مرسيليوس، بل شمل اتجاهات مختلفة. ومع ذلك يمكن القول إن جندون ومرسيليوس كانا أبرز مفكرين اتجها بحزم إلى العلمنة والتنوير، إلى تأسيس الدولة العلمانية.

ويماثل توماس ويلتون في انجلترا جندون في فرنسا إذ يقول إن المسألة تدور على فهم النفس الناطقة ولا يتفق الفهم الكاثوليكي للنفس الناطقة مع العقل. وكان ويلتون من الرشدية الجذرية السياسية. وفي النصف الأول من القرن الرابع عشر ازدهر نفوذ الرشدية مجدداً في باريس وبولونيا وبادوا حيث ظهر بطرس الأبوني من بادوا وهو أبرز أعداء الرشدية للكنيسة. وبالإضافة إلى الرشدية المرتبطة بالعلوم الطبيعية ظهرت رشدية سياسية إنسانية في البرتغال على يد توماس السكوتي صاحب الشروح المهمة حول النفس والعقل الفعال.

ويبين الباحث الألماني مارتين غرابمان أن التنوير الرشدي كان حركة ضخمة عقلانية طبيعية أرسطية وعربية الأصول بدأت من كلية الفنون الحرة في باريس، واستمرت في إيطاليا حتى مطلع العصور الحديثة. وفي عصر مرسيليوس ظهر الأديب الايطالي الشهير دانتي (١٢٦٥ - ١٣٢١) صاحب الكوميديا الإلهية، ويختم هذا الكتاب رحلة القرون الوسطى ويفسح المجال لعصر النهضة. إنه رمز آخر العصور الوسطى وأول عصر النهضة وهي مرحلة الانتقال من الإقطاع إلى البرجوازية في أوروبا بالمعنى العميق للكلمة.

إن عملية المعرفة العلمية المعتمدة على اتحاد العقل الهيولاني بالعقل الفعال في المجال الطبيعي وغير الطبيعي كانت تمثل آخر النتائج التي جاء بها المذهب الرشدي الفلسفي، إذ ينقل هنا

الأسس النظرية لاستقبال ماهية الأشياء والاطراد القانوني من مجال البحث الطبيعي إلى مجال الاجتماع الإنساني والعقل المدني والعلوم الاجتماعية والنشاط السياسي. حدث هذا وبالوقت نفسه غاب تقريباً المذهب الرشدي في تضاعيف النزعة الإنسانية. وقامت الرشدية السياسية بتوسيع هذه الرؤية الرشدية السابقة بتحليل عمل العقل بالانتقال من مجال البحث في علم الطبيعة إلى فعاليات الإنسان المختلفة والعلوم الإنسانية. ولقد كان ابن رشد رجل النظر العقلي في جميع المجالات، وقاد التفكير في الرشدية اللاتينية إلى إقامة سياسة مدنية تستند إلى مقدرة العقل الإنساني والعلم، واستخدام الأساس النظري لمعرفة الطبيعة في تدبير شؤون الحياة وتنظيمها. وهذا ما منح أوروبا في فترة الإعداد للنهضة القدرة على الإطاحة بالامتيازات الإقطاعية والكنسية، وتموين بناء دولة مركزية قومية علمانية ديمقراطية. كان ابن رشد يؤثر الاعتدال في معالجة الشؤون الاجتماعية والتروي في الأمور السياسية، فهل يمكن أن يتحقق على نحو مناسب لعصرنا ما يشبه سيناريو الانتقال من فلسفة ابن رشد إلى الرشدية السياسية في أوروبا؟ وهل يمكن أن يتم سيناريو الانتقال إلى ماكان يسمى اتحاد العقل الهيولاني والعقل الفعال في مجال الطبيعة إلى مجال الحياة الاجتماعية؟ وهل سيكون بوسعنا - اقتداء باعتدال ابن رشد - التصدي للأفكار المحيطة بنا، أم سنلجأ إلى ترديد قول ابن عربي «الاعتدال وبال ولا يكون مع الاعتدال إلا دوام الحال»؟.

# الهوامش

(١) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات دار عويدات، بيروت، ١٩٦٦، ص٣١.
(٢) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة، نشر موريس بويج، بيروت، ١٩٤٨ ، مجلد ٢، ص ١٦٥٠-١٦٥١.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣٦.
(٤) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، نشر عثمان أمين، القاهرة، ١٩٥٨ ، ص ١٤١.
(٥) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، قسم ثان، طبعة ثانية، ١٩٧١، ص ٧٩٦.
(٦) ابن رشد: فلسفة ابن رشد، ص ٤٦٧.
(٧) Averrois Commentary on Plato s Republic, ed. J. Rosenthal Cambridge 1969, P. 111-114
(٨) ت.ج. دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٨ ، ص ٢٦٩-٢٧٠.
(٩) مرجع رقم ١٠، ص ١٤٩-١٥٤.
(١٠) ت.ج. دي بور، مرجع سابق، ص ٢٧.
(١١) ت.ج. ادمور : مرجع سابق، ص ٦٢.
(١٢) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤٨.
(١٣) المرجع نفسه، ص ٤٩.
(١٤) H. Ley: Geschichte der Aufklaerung und des Atheismus, vol.II, Berlin 1980, P. 313.
(١٥) تهافت التهافت، ص ١٤٤.
(١٦) تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص ١٤٣٥.
(١٧) المرجع نفسه، ص ١٥٠٥.
(١٨) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ١٤٦.
(١٩) تهافت التهافت، ص ٦٤٥.
(٢٠) ابن رشد: تهافت التهافت. سليمان دنيا، القسم الأول الطبعة الأولى، دار المعارف بمصر، ص ١٠٣.
(٢١) تهافت التهافت، ص ٣٩٨.
(٢٢) فلسفة ابن رشد، مصر، ص ١١.
(٢٣) ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، بيروت، ١٩٧٠، ص١٢٩.
(٢٤) يوسف كرم: العقل والوجود، دار المعارف، مصر، ص ١١٤.
(٢٥) المرجع نفسه، ص ١١٤-١١٥.
(٢٦) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٧٠.
(٢٧) تهافت التهافت، ص ٣٠٨-٣٠٩.
(٢٨) المرجع نفسه، ص ٧٠٤-٧٠٥.
(٢٩) المرجع نفسه، ص ٣٣٤.
(٣٠) هنري كوربان: مرجع سابق، ص ٣١.
(٣١) فلسفة ابن رشد، ص ٧٠-٧١.
(٣٢) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١ ، ص ١٠.
(٣٣) فلسفة ابن رشد، ص ١٩.
(٣٤) المرجع نفسه، ص ٢٦.
(٣٥) محمد غلاب : المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦، ص ٣٠٥.
(٣٦) تلخيص كتاب النفس، ص ٨٢-٨٧.
(٣٧) المرجع نفسه، ص ٨٣-٨٧.

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٨٩-٩٠.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٩٥.

(٤٠) تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٤٨٩-١٤٩٠.

(٤١) تلخيص كتاب النفس، ص ١٢١.

(٤٢) ابن رشد: الشرح المتوسط للنفس، نسخة باريس (أصل عبري للأحرف)، ص ١٤٤ب، العمود الأول.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ١٤٧ أ العمود الأول.

(٤٤) المرجع نفسه، ص ١٢١-١٢٣.

(٤٥) المرجع نفسه، ص ١٢٣-١٢٤.

(٤٦) تلخيص كتاب النفس، ص ٢٤.

(٤٧) المرجع نفسه، ص ٤.

(٤٨) شرح النفس المتوسط نسخة باريس (الأصل بأحرف عبرية)، ص ١٤٩ أ العمود الأول.

# الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد

د. محمد عاطف العراقي *

أولا: أهمية المنهج النقدي وأبعاده في فلسفة ابن رشد:

قد لا أكون مبالغا في القول إن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية لأسباب عديدة، قد يكون على رأسها ما تميز به من حس نقدي. إننا لا نجد حسا نقديا بهذه الصورة الشاملة والدقيقة عند الفلاسفة العرب الذين سبقوه وسواء عاشوا في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا، أو وجدوا في المغرب العربي قبله كابن باجة وابن طفيل. إن نقد هؤلاء الفلاسفة يعد نقدا جزئيا لفيلسوف معين دون غيره. أو لاتجاه فكري فلسفي محدد، دون الفلاسفة والاتجاهات الأخرى.

أما بالنسبة ابن رشد، فقد توافر له الحس النقدي الشامل والدقيق. ودليلنا على ذلك، أننا قد لا نجد فيلسوفا من الفلاسفة، أو اتجاها من الاتجاهات التي سبقت ابن رشد، إلا وقام فيلسوفنا العملاق ابن رشد، بتوجيه سهام النقد إليه، نقد للمتكلمين ومن بينهم الغزالي، ونقد لأهل الظاهر، ونقد للفارابي وابن سينا، ونقد للصوفية.. إلى آخر الاتجاهات الفكرية والفلسفية.

* أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة.

لقد احتل الفيلسوف الأندلسي ابن رشد - الذي ولد عام ٥٢٠هـ = ١١٢٦م، وتوفي عام ٥٩٥هـ = ١١٩٨م وعلى وجه التحديد في العاشر من ديسمبر - مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي عامة والفكر الإسلامي العربي على وجه الخصوص. وقد لا نجد - كما أشرنا -فيلسوفا من فلاسفة العرب سواء من عاش منهم في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا أو في المغرب العربي كابن باجة وابن طفيل، يحتل تلك المكانة التي يحتلها هذا الفيلسوف.

ولعل مما يدل على تلك المكانة التي يحتلها الفيلسوف ابن رشد، ذيوع فلسفته في أوروبا، وتأثر كثير من المفكرين بأبعاد تلك الفلسفة، سواء تمثل هذا التأثر في موافقة الفيلسوف على رأي أو أكثر من آرائه الفلسفية، أو تمثل في القيام بالهجوم على هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها هذا الفيلسوف، وهذا كله سواء الموافقة أو الهجوم والنقد، يظهر في حركة الرشدية اللاتينية بصفة خاصة.

وإذا تساءلنا عن الأسباب التي من أجلها احتل ابن رشد تلك المكانة استطعنا من جانبنا القول إن أهمية هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفي العربي، ترجع إلى بروز الحس النقدي عند هذا الفيلسوف من جهة ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى، حتى إن فلسفته تعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره، ولهذا نقول عنه إنه فيلسوف العقل في الإسلام، بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الشروح على مؤلفات أرسطو واتخاذه مواقف خاصة به أثناء قيامه بتلك الشروح وتفضيله للبرهان ورفعه فوق مرتبة الجدل والخطابة.

ولا يعني هذا أن الحس النقدي أو المنهج النقدي الذي سار فيه ابن رشد يعد شيئا غير الجانب العقلاني عند هذا الفيلسوف، بل على العكس من ذلك تماما، إذ سنرى أن منهج النقد في فلسفة هذا الفيلسوف كان قائما على أساس تمسك ابن رشد بالعقل، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة. بمعنى أن ابن رشد حين ينقد هذا الفيلسوف أو ذاك، أو ينقد اتجاها من الاتجاهات، فإنه يقيم نقده على أساس تمسكه بالعقل، بحيث لا يرضى عنه بديلا. إنه - كما سنرى - حين يبين أن ابن سينا قد أخطأ، فإنه ينقده لأنه ابتعد عن المسار العقلي. وحين يبرز ضعف الطريق الصوفي، فإن ذلك يقوم على أساس اعتقاده بأن طريق العقل وطريق التصوف لا يمكن أن يلتقيا.

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عند ابن رشد منهجا نقديا، فإن هذا إن دل على شيء، فإنما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفي، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكرا فلسفيا، فإن هذا الفكر الفلسفي لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء

الآخرين، أي المفكر لو كان متابعا لآراء الآخرين مقلدا لهم فإنه لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف، ولا يصح أن نقول إنه يكتب في مجال الفلسفة.

ومن هنا نجد النقد معبرا عن الحركة لا السكون، ومعبرا عن التجديد لا التقليد، ومعبرا عن الثورة لا الجمود، كما نجد أن الفلاسفة الذين يتميزون بالحس النقدي والشكي يحتلون مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة قديما ووسيطا وحديثا.

احتل تلك المكانة السوفسطائيون لحسهم النقدي الشكي، واحتلها أرسطو بنقده لكل الآراء والاتجاهات التي سبقته من آراء فلاسفة المدرسة الأيونية حتى آراء أستاذه أفلاطون، واحتلها أيضا كانت KANT الفيلسوف الألماني حتى إن فلسفته تشطر الفلسفة الحديثة شطرين، الفلسفة قبل كانت KANT والفلسفة بعد كانت. واحتلها المعتزلة لروحهم النقدية، واحتلها فيلسوفنا ابن رشد، إذ نقد أكثر الاتجاهات التي سبقته كالاتجاهات الكلامية والصوفية واتجاهات فلاسفة سبقوه كالفارابي وابن سينا، وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه منذ قليل.

ومن هنا نجد ابن رشد واقفا على قمة الفلسفة العربية، وبعده لا نجد فيلسوفا عربيا حتى أيامنا المعاصرة التي نحياها، إذ انقطع وجود الفلاسفة العرب بعد وفاة ابن رشد.

ولا يعني هذا القول، أن هؤلاء الفلاسفة دون غيرهم هم الذين يتميزون باتباع المنهج النقدي، إذ إن ما ذكرناه مجرد أمثلة على بروز الحس النقدي عند فلاسفة يحتلون بالنهج الذي اتبعوه مكانة كبرى في تاريخ الفلسفة، لأن التفكير النقدي يعد في الواقع قديما قدم الفلسفة، بمعنى أننا إذا تساءلنا عن خصائص الفكر الفلسفي، وماهي الشروط التي يجب أن تتوافر في الفكر حتى يكون فكرا فلسفياً، وحتى يكون صاحب هذا الفكر فيلسوفا فلابد أن نضع في الاعتبار أن النقد من الشروط أو الخصائص المهمة للفكر الفلسفي. ومن هنا يكون للتفكير النقدي دلالته الفلسفية، وسواء وجدناه عند المعتزلة من أمثال الجاحظ أو وجدناه عند أدباء من أمثال «أبو العلاء المعري».

فإذا قلنا إن فردا من أفراد البشر يعد فيلسوفا، فإن فكره لابد أن يكون مبتعدا عن دوائر التقليد والسكون والجمود، وملتزما التزاما تاما بالتجديد والحركة، وإلا كيف نفرق بين المعرفة العادية والمعرفة الفلسفية. إن معرفة عامة الناس تجيء من التقليد إلى أكبر حدّ، أما المعرفة الفلسفية فلا تحمل في طياتها متابعة للآخرين مهما بلغوا من الشهرة.

وما يقال عن المعرفة يقال عن السلوك، ما يقال عن الجانب النظري يقال عن الجانب التطبيقي. ولعل هذا ما دفع أفلاطون إلى التفرقة بين الفضيلة العادية أو العامية وبين الفضيلة الفلسفية. إن

الفضيلة العادية تجيء عن التقليد، إن صاحبها لا يعدو أن يكون مقلداً في سلوكه للآخرين، تماما مثل النمل والنحل، كل نملة تفعل فعلا كغيرها من النمل، وكل نحلة لا تخرج في عملها عما يفعله سائر النحل. أما الفضيلة الفلسفية تقوم على النقد، تقوم على الذاتية، ومن هنا لا يكون صاحبها متابعا أو مقلدا لسلوك غيره من أفراد البشر، وذلك إذا كانوا على غير صواب في سلوكهم الذي اعتادوا عليه.

ونود القول إن ابن رشد حين اتبع منهجا نقديا، فإن مذهبه الفلسفي قد جاء معبرا عن فكر صاحبه. لقد جاء فكره مختلفا عن فكر الآخرين، إذ لا يخفى علينا أن أي إبداع في مجال العلوم الإنسانية لابد أن يقوم على الذاتية وعلى النقد، وعلى التفكير الحر المستقل. وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافى تماما مع التقليد. إن المقلد يتلاشى فكره في خضم الآخرين لأنه لا يختلف في فكره عن فكر هؤلاء الذين أخذ عنهم أفكاره.

وإذا كان ابن رشد قد اتبع منهجا نقديا خالف فيه ما اتفق أو تواضع عليه غيره، فإن من الطبيعي أن تجد أفكاره معارضة وهجوما إلى درجة كبيرة. ولعل هذا ما يفسر نكبة ابن رشد قبل وفاته. ولكن الخلود الفكري كان له، ولم يكن لهؤلاء الذين تصدوا للهجوم عليه. فابن رشد خالد لمنهجه النقدي، ومن تسببوا في نكبته لا نسمع عنهم إلا أسماء، مجرد أسماء في صحف الإهمال والنسيان.

ونود أن نشير قبل تحليل أبعاد المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، إلى أن هذا المنهج قد ساعدت على قيامه وبروزه عند هذا الفيلسوف، عدة عوامل من بينها اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه.

فقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء في مختلف بلاد الأندلس.(١) كما تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبدالمؤمن، بعد أن كان قاضيا باشبيلية، ولا يخفى علينا أن التحكيم الذي يقوم به القاضي بين الخصمين قد يكون مؤديا إلى تنمية الروح النقدية بصورة أو بأخرى، هذه الروح التي ظهرت في تحكيمه بين الآراء المختلفة والمتعارضة وترجيح رأي على رأي، والكشف عن الأخطاء والتناقضات التي وجدها في فكر السابقين عليه.

وما يقال عن القضاء، يقال عن الفقه واهتمام ابن رشد به. لقد ترك لنا ابن رشد الكثير من الكتب والرسائل في مجال الفقه، ومن أهمها كتابه القيم «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه.

يقول ابن الابار[٢] عن هذا الكتاب، إن ابن رشد قد أعطى فيه أسباب الخلاف وعلّل ووجّه فأفاد وأمتع به، ولا يُعلم في فنه أنفع منه ولا أحسن منه سياقا وقد أصبح بذلك أوحد عصره في علم الفقه والخلاف.[٣]

وما يهمنا في هذا المجال هو القول إن اتجاه ابن رشد في دراسة الفقه، قد أفاده في تكوين اتجاهه النقدي في الفلسفة. إذ إن الدارس لكتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» يلاحظ حسا نقديا عند فيلسوفنا. إنه لا يكتفي بمجرد رواية وترديد آراء غيره، بل يمحص هذه الآراء وينقدها نقدا دقيقا. وقد عبر عن ذلك ابن فرحون[٤] حين قال إن الدراية كانت أغلب من الرواية. أي أن النظر العقلي النقدي كان غالباً على منهج هذا الفقيه حين كان يبحث في هذا المجال، مجال الفقه.

فابن رشد في بداية كتابه هذا يبحث في القياس الشرعي وينادي بالاجتهاد والتأويل. إنه يعرّف القياس ويبيّن وظيفته حين يقول: «إن القياس الشرعي إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع، بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعله جامعة بينهما. ولذلك كان القياس الشرعي صنفين: قياس شبه وقياس علة».[٥]

والمقارن بين كتابه في الفقه وكتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، يلاحظ تقاربا إن لم يكن توحيدا بين اتجاه ابن رشد في كتابه في مجال الفقه وكتابه في مجال الفلسفة. بل إنه في بحثه في الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح وذلك في كتابه فصل المقال، يستفيد من دراسته لهذه الأحكام في كتبه في مجال الفقه. ونقده للحشوية الذين يقفون عند ظاهر الآيات، ولا يسمحون بالتأويل وذلك في كتابيه: «فصل المقال» و«مناهج الأدلة في عقائد الملة» كان متصلا بالمسائل التي بحثها في كتابه «بداية المجتهد».

ننتهي من هذا إلى القول إننا لو أردنا البحث عن أسس وجذور للمنهج النقدي عند ابن رشد، فإنه لابد أن نضع في الاعتبار عوامل ساعدت ابن رشد على تكوين هذا المنهج، منها اشتغاله بالقضاء، ودراساته في المسائل الفقهية الخلافية، وخاصة إذا لاحظنا أن ابن رشد يلجأ إلى القياس والاجتهاد سواء في المسائل الفقهية الخلافية، أو في الموضوعات والمشكلات الفلسفية التي بحث فيها سواء في كتبه المؤلفة أو كتبه الشارحة، وإن كنا نرى أن كتبه الشارحة، أي الكتب التي شرح فيها فلسفة أرسطو تعد أعلى في الحس الفلسفي النقدي من كتبه المؤلفة كفصل المقال، ومناهج الأدلة في عقائد الملة، وتهافت التهافت، تلك الكتب التي ترتبط بأسباب وجوانب تاريخية. إن شرحه لكتب أرسطو، وخاصة كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، نجد فيها أكثر آراء ابن رشد الجريئة والعقلانية والنقدية.

## ثانيا: المنهج النقدي وتأويل الظاهر

سبق أن أشرنا إشارة موجزة إلى أن ابن رشد حين نادى بالتأويل بالاجتهاد في فهم النص، فإن هذا يدلنا على أنه اتخذ لنفسه منهجا نقديا.

ونود الآن الإشارة إلى موضوعين يرتبط كل واحد منهما بالآخر، ويؤديان إلى الدلالة على المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

الموضوع الأول هو التوفيق بين الفلسفة والدين ،والموضوع الثاني هو نقده للحشوية في مجال البحث في وجود الله تعالى. وسنرى أن هذين الموضوعين يجمعهما البحث في تأويل الظاهر.

فابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن هذا التوفيق من جانبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها، كان قائما على تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي ونقد موقف المفكرين للنظر العقلي.

إنه يذهب إلى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب.[٦]

ويقول ابن رشد إن الفلسفة إذا كانت عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وان الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، فإن هذا يؤدي إلى القول إن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به.[٧]

ويحاول ابن رشد في مجال دفاعه عن فكرته الاستعانة بآيات قرآنية وفهمها بما يؤدي إلى تبرير ما يذهب إليه.

فقوله تعالى: «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء»(٨)، فيها حث على النظر في جميع الموجودات.[٩]

وقوله تعالى: «فاعتبروا يا أولي الأبصار»[١٠] فيها نص على وجود استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا.[١١]

ويمكن ترتيب هذه الفكرة في صورة قياس كالآتي:

الغرض من الفلسفة للنظر العقلي في الكون للوصول إلى معرفة صانعه.

يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في الكون والتفكير فيه. إذاً دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادرين عليها، أي على أولي الأدلة البرهانية.

وإذا كان ابن رشد لا يريد أن يقف عند ظاهر الآية ويلجأ إلى التأويل، فإن هذا يقوم على أساس أنه يريد تجاوز الطريق الخطابي وذلك حتى يصل إلى البرهان الذي يقوم أساسا على العقل. إنه يقول: «إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. ويبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانا».(١٢)

وإذا كان هناك من يعترض كالحشوية مثلا على استخدام القياس العقلي على أساس انه بدعة لأنه لم يكن في الصدر الأول للإسلام، ومن هنا يكون بدعة، فان ابن رشد يقول إن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه قد استنبط بعد الصدر الأول، ولا يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في القياس العقلي.(١٣)

بل إن الفقيه إذا كان يلجأ إلى القياس في كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسوف صاحب العلم بالبرهان أن يفعل ذلك. فالفقيه عنده قياس ظني والفيلسوف عنده قياس يقيني برهاني.(١٤)

من هذا كله نجد ابن رشد حريصا على نقد الذين يريدون الوقوف عند ظاهر الآيات بحيث يحرمون التأويل. ونقد ابن رشد هذا يعد نابعا - كما سبق أن أشرنا - من إيمانه بالعقل. إنه يرى أن الفيلسوف لا يصح من جانبه الوقوف ضد ظاهر الآية، بل وأوجه تأويلها.

يقول ابن رشد في عبارة مهمة(١٥) إن دلتنا على شيء فإنما تدلنا على منهجه النقدي وموقفه إزاء الخطابيين وهم أهل الظاهر. «ونحن نقطع قطعا إن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع. إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي(١٦) وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجميع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان».

قلنا إن ابن رشد حين نادى بالتأويل معبرا بذلك عن منهجه النقدي، وقد طبق ذلك على موضوع التوفيق بين الفلسفة، كما طبقه على نقده للحشوية. وإذا كنا قد أشرنا إشارة موجزة إلى

الجانب الأول، فإننا نريد أن نقف وقفة قصيرة عند الجانب الثاني، وسيتبين لنا كيف أن كل جانب منهما يرتبط بالآخر، حيث يعبران معا عن منهج فيلسوفنا النقدي.

فالحشوية أقامت أصولها على الأخذ بآيات القرآن والتي تدل في ظاهرها على التجسيم، وفهمت هذه الآيات على ظاهر لفظها(١٧)، دون القيام بأية محاولة للتأويل، بل فوضوا التأويل إلى الله تعالى.(١٨)

وقد بين لنا ابن رشد أن هذه الطائفة قد ذهبت إلى أن الطريق إلى معرفة وجود الله تعالى هو السمع وحده لا العقل، بمعنى أن الإيمان بوجوده تعالى يكفي أن يكون عن طريق الشرع، كما هو الحال في أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه.(١٩)

ويرى ابن رشد في معرض نقده لهم، أنهم باعتمادهم على ظاهر الآيات فقط دون تأويل لها، قد ضربوا صفحا عن النظر العقلي الذي أمر به الله في آيات كثيرة وردت في القرآن الكريم.

ويذكر ابن رشد الكثير من الآيات القرآنية لكي ينقدهم بالسلاح نفسه الذي يستخدمونه فيما يزعمون. بمعنى أنهم إذا كانوا يزعمون أن طريقهم هذا يعد طريقا شرعيا، فإن ابن رشد يدلل على ضعف مسلكهم باللجوء إلى القرآن الكريم، فالله تعالى يقول: «فاعتبروا يا أولي الأبصار»(٢٠). وهذا دليل على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا(٢١). ويقول تعالى: «أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء».(٢٢) وفي هذا نص على النظر في جميع الموجودات.(٢٣) وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في بيان محاولة التوفيق عند ابن رشد.

ومعنى هذا أن الشرع إذا كان قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، فمن الواجب إذن أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي.(٢٤)

ونستطيع القول إن ابن رشد يقيم نقده لهؤلاء الذين لا يسمحون بالتأويل العقلي على أساسين، وليس على أساس واحد.

أساس أول هو أن الإنسان حيوان عاقل، وحين تلغي الحشوية دور العقل في تأويل الآيات، فإنهم يلغون بذلك الإنسانية. ومن هنا لا نجد فرقا بين الحيوان الذي لا عقل له، وبين الإنسان الذي يجب أن يتميز بالعقل.

أساس ثان وأخير، سبق أن أشرنا إليه، وهو أن إلغاء الحشوية للنظر العقلي لا يتفق مع ماجاء بالقرآن من آيات كثيرة على وجوب النظر والتفكير والاعتبار(٢٥). وهكذا استطاع ابن رشد بمنهجه النقدي الدعوة إلى التأويل وإقامة هذا التأويل على أساس العقل.

## ثالثا: المنهج النقدي ورفض الطريق الصوفي

قلنا إن ابن رشد حين اتخذ لنفسه منهجا نقديا، ينقد على أساسه الآراء والاتجاهات التي لايوافق عليها لأنها لا تتفق مع العقل، تلك القوة التي يرفعها ابن رشد فوق كل قوة أخرى، حيث إن هذا الاتجاه أو ذاك إذا كان لا يوافق عليه ابن رشد ويقوم بنقده، فإن سبب ذلك إنه لا يجد اتساقا بين هذا الاتجاه من جهة، وبين الجانب العقلاني من جهة أخرى، ومن هنا نجده حريصا على نقد هذه الآراء والاتجاهات التي لا يعتبرها اتجاهات عقلية.

ونريد الآن أن نقف عند نقد ابن رشد للطريق الصوفي، إذ إنه نقده في كثير من المجالات التي بحث فيها ومنها نظرية المعرفة، ومشكلة الاتصال، ووجود الله، وغيرها من مجالات ومشكلات بحث فيها فيلسوفنا.

فإذا كان ابن رشد قبل أن يقدم لنا أدلة على وجود الله، قد نقد الحشوية كما رأينا لأنهم لايسمحون بالتأويل العقلي، فإنه قد نقد أيضا الصوفية على الأساس نفسه الذي يقيم عليه منهجه النقدي، وهو الأساس العقلي.

فابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أي مركبة من مقدمات تؤدي إلى نتائج. إذ إنهم يرون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب.

إنهم يذهبون إلى أنهم يعرفون الله بالله. قيل للنووي: بم عرفت الله تعالى؟ قال بالله. قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله وهو لا يعرف الله إلا بالله.(٢٦)

والواقع فيما نرى من جانبنا أن الطريق الصوفي لا يمكن أن يلتقي والطريق العقلي. إن حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان تقابل الأضداد، ونظرا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل، وإنما هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه، إنهم أي الصوفية، فيما يقول الغزالي(٢٧) أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، إنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام، وهو منا

لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري، وإنما هو كالضوء في سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف.

هذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أن طريقة هؤلاء المتصوفة تعد طريقة فردية بمعنى أن لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة به وعالمه الروحي الذي يعيش فيه وحده. وهذا لا يتفق مع الطريق العقلي الذي يعد طريقا مشتركا. ولذلك كان متوقعا من ابن رشد نقد هذا الطريق الذي يتنافى تماما مع طريق العقل والذي يعد أعدل الأشياء قسمة بين أفراد البشر.

فهو يقول في عبارة مهمة[٢٨] تكشف لنا عن منهجه النقدي بالنسبة للطريق الصوفي: «إن هذه الطريقة – طريقة الصوفية – وإن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم أناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس، لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثا. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طريق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطا في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطا في ذلك، لا ان إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطا فيها كما أن الصحة شرط في التعليم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثاً، أعني عن العمل، لا انها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه».

وهكذا يكشف لنا ابن رشد في معرض نقده للطريق الصوفي كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلي، إذ إن الطريق الصوفي يعد طريقا فرديا ذاتيا، ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان على أي قول من أقوال الصوفية، نظرا لأنها لا تعدو كونها نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل. إنهم بمنهجهم الذوقي هذا يحطمون أسس المعرفة العقلية، إذ لابد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدري العبد كيف حصلت له، فإن هذا يعد فيما نرى من جانبنا نوعا من الإفلاس الفكري، ولهذا يعد اتجاه الصوفية إنكارا لمبادئ العقل والمنطق، إذ كيف نجمع بين هذا الاتجاه الصوفي وبين الدعوة إلى النظر في الكون والتوصل إلى معرفة الخالق، وكيف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقياسهما على مبادئ معقولة.

وإذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الصوفي، والذي يزعم أصحابه أنه طريق موصل إلى معرفة وجود الله، فإنه قد نقد الصوفية أيضا في معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثه في مشكلة الاتصال، وهذا النقد قائم أساسا على منهجه الذي يستند إلى العقل.

فابن رشد حين بحث في إدراك المجردات وفي العقل العملي والعقل النظري، يذهب إلى أن المعرفة ترتكز على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، والصعود من الأول (الجزئي) إلى الثاني (الكلي)، نجده يدرس مشكلة الاتصال ويعرض لآراء كثير من المفكرين حولها وينقد نقدا عنيفا طريق الاتصال الصوفي كطريق يزعمون أنه يؤدي إلى كمال الإنسان، ويتصور ابن رشد كمالا يقوم على العقل أساسا. فهو يقول: «وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية، وبين أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان، فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عددت في كتاب البرهان».(٢٩)

ومن هنا نجد ابن رشد ينقد الطريق الصوفي. نوضح ذلك بالقول إننا إذا كنا نجد طريقين للاتصال: طريق أول يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات في عقلنا، وطريق ثان يقوم على القول بأن الاتصال يعد موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء، فإننا نجد ابن رشد يأخذ بالطريق الأول لأنه يتفق مع مذهبه في تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات إلى المعقولات، أي يقول بتطور طبيعي إنساني للمعرفة، أما الطريق الثاني فإن ابن رشد يرفضه رفضا تاما لأنه ليس داخلاً في مجال الحس أو مجال العقل، بل يفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق. وغير خاف علينا أن هذا التفسير لا يمكن القول به في مجال العلم.

وبهذا تم لابن رشد نقد الطريق الصوفي، ذلك الطريق الذي يرى أن الإنسان لا يستطيع الصعود إلى مرتبة الاتصال بالعلم والبحث، بل عن طريق التقشف والزهد يصل الإنسان إلى هذه المرتبة.(٣٠)

وإذا كان ابن رشد قد نقد هذا الطريق، فإنه بقي بعيدا عن التصوف، وذلك بتأكيده على القول إنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم، أي عند النقطة التي تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها.(٣١)

## رابعا: المنهج النقدي وموقف ابن رشد من ابن سينا

إذا كان ابن رشد ينقد طريق الحشوية وطريق الصوفية على أساس منهجه النقدي الذي يرتكز على العقل، فإنه ينقد أيضا ابن سينا، إذ إن ابن سينا قد ابتعد في بعض جوانب فلسفته عن الطريق العقلي. ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد ابن سينا حتى يستطيع إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

والواقع أن نقد ابن رشد لابن سينا لا يقل أهمية عن نقده للغزالي، بل يعد أكثر أهمية من نقده للغزالي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنه نقد فيلسوف لفيلسوف، أما بالنسبة للغزالي، فإنه نقد فيلسوف لمفكر متكلم أشعري صوفي.

ولكننا للأسف الشديد أسرفنا في الكشف عن ردود ابن رشد على الغزالي، تلك الردود التي تظهر في كتاب «تهافت التهافت» الذي قام ابن رشد فيه بالرد على كتاب تهافت الفلاسفة، ولكننا لم نهتم اهتماما كبيرا بتحليل أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف ابن سينا الفيلسوف المشرقي.

وسنحاول الآن الكشف عن بضعة نماذج من نقد ابن رشد لابن سينا، وسيتبين لنا كيف أن المنهج النقدي الذي سلكه ابن رشد في رده على ابن سينا، إنما كان قائما إلى حد كبير على إيمان ابن رشد بالعقل، بمعنى أن ابن سينا إذا تأثر بمقدمات جدلية كلامية فابن رشد يجد أنه لامفر من نقده، لأن الطريق الجدلي لا يرقى إلى مستوى البرهان الذي يقوم على العقل، بالإضافة إلى أن تأثر ابن رشد بأرسطو وإعجابه به، كان سببا لقيامه بنقد ابن سينا. فإذا ابتعد ابن سينا عن فلسفة أرسطو، أو فهمها فهما خاطئا، فإن ابن رشد يجد أنه لا مفر من القيام بنقد هذا الفيلسوف.

قلنا إن ابن رشد ينقد ابن سينا في مجالات عديدة. وهو في الواقع لا يدع فرصة تمر دون أن ينقد فيها هذا الفيلسوف ويقوم بدحض آرائه.(٣٢)

فابن رشد - كما سبق أن ذكرنا - يعلم تماما أن ابن سينا لم يفهم في بعض مواضع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغي أن يكون الفهم، بل إنه خلط أحيانا بين آراء أرسطية وآراء أفلوطينية. ومن هنا أراد ابن رشد تخليص فلسفة أرسطو من العناصر الدخيلة عليها، بمعنى أنه يريد أن يقدم مذهب أرسطو للعالم الإسلامي خاليا من أخطاء بعض الشراح والمفسرين وتأويلاتهم.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد إذا كان ينقد ابن سينا، فإن الهدف من ذلك لم يكن مجرد نقد هذا الفيلسوف، بل إن الهدف أيضا بيان الأخطاء التي وقع فيها خصمه الغزالي الذي اعتمد في أحيان كثيرة على فهم ابن سينا لأرسطو، ولم يرجع إلى مذهب أرسطو من خلال كتبه.

فإذا كان الغزالي قد ظن أنه رد على فلسفة أرسطو، فإن ابن رشد يبين لنا بحسه النقدي أن هذا الرد يعد خاطئا لأن الغزالي استند في تكفيره للفلاسفة على آراء ابن سينا لا على آراء أرسطو الحقيقية. وهذا يدل على أن ابن سينا لم ينقل رأي أرسطو كما ينبغي أن ينقله ويفهمه.

وهذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أن ابن رشد طبقا لمنهجه النقدي وحسه النقدي يريد التمييز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا، ولعمري فإن هذا الاتجاه يعد قاعدة منهجية غاية في الدقة ويجب أن نلتزم بها، بمعنى أننا إذا أردنا دراسة آراء فيلسوف ما من الفلاسفة، فإنه لا مفر من الرجوع إلى كتب هذا الفيلسوف نفسه، ولا نعتمد اعتمادا كليا على فهم الشراح لهذا الفيلسوف، بل إن فهم الشراح يجب أن يكون في مرتبة ثانوية لا في المرتبة الأولى.

فابن رشد يذهب إلى أنه إذا نسب اتهام ما من الاتهامات إلى الفلسفة، فينبغي أن ينسب إلى المصدر الحقيقي الذي كان باعثا على هذا الاتهام، وهو يقصد بذلك ابن سينا على وجه الخصوص[٣٣]، إذ إن القصور في الحكمة إنما نتج عن أن الغزالي لم ينظر إلى رأي أرسطو، إلا من خلال ابن سينا.[٣٤]

يقول ابن رشد: «إن الأقاويل البرهانية في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الأشياء، وبخاصة في كتب الحكيم الأول، لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أن ألقى له شيء من ذلك. فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لاخاصة، أي خارجة عن طبيعة المفحوص عنه».[٣٥]

ابن رشد إذن ينقد ابن سينا في هذا المجال، لأنه يعرف أن بعض الأخطاء التي وقع فيها الغزالي إنما كان مصدرها خلطه بين آراء أرسطية وآراء سينوية.

بيد أن نقد ابن رشد لم يقتصر على هذا المجال فقط، بل إنه نظراً لحسه النقدي ينقد ابن سينا في كثير من آرائه سواء في المجالات الإلهية أو المجالات الطبيعية، ليس هذا فحسب، بل إنه ينقد ابن سينا في كثير من التفريعات والمواضع الجزئية.

وسنشير الآن إلى مجرد نماذج من هذا النقد حتى ندلل على ما سبق أن أشرنا إليه، وهو أن المنهج النقدي عند فيلسوفنا يقوم على أسس محددة من بينها تعاطفه مع الفلسفة الأرسطية في

كثير من المجالات التي بحث فيها، بالإضافة بطبيعة الحال إلى محاولته الانتصار للعقل، حيث إنه إذا وجد رأيا من الآراء لا يقوم على أساس عقلي، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والتناقضات الموجودة في هذا الرأي أو ذاك من هذه الآراء.

فابن سينا قد قدم لنا دليلا على وجود الله، هو دليل الممكن والواجب، ذهب فيه إلى أن كل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته، أي لابد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود. ولا يجوز أن تكون علته نفسه، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، فيجب أن تكون علة غيره.[٣٦]

ولاشك أن هذا الدليل الذي تأثر فيه ابن سينا بالفارابي الفيلسوف المشرقي، يعتمد على تحليل معاني الممكن والواجب والتفرقة بينهما، بمعنى أن العالم كان في مرحلة الإمكان قبل أن يوجد، وإذا وجد أصبح واجب الوجود بغيره، أما الله فهو واجب الوجود بذاته.

وهكذا حاول ابن سينا أن يقيم عليه الذات الإلهية على أساس تفرقته بين الممكن والواجب.[٣٧]

هذه هي الفكرة التي يعتمد عليها ابن سينا، أما ابن رشد فإنه بناء على منهجه النقدي الذي يسير عليه، يهتم بالكشف عن أوجه النقص في هذا الدليل، تماما كما سبق أن فعل بالنسبة للحشوية والصوفية.

ونستطيع القول إن ابن رشد إذا كان يعلي البرهان على الجدل وعلى الخطابة، فإن هذا يتضح من موقفه من الباحثين في موضوع وجود الله تعالى.

إنه بنقده للحشوية يرفض الطريق الخطابي الإقناعي، أما بالنسبة لابن سينا، فإننا سنجد عنده رفضا للطريق الثاني الذي يعد في مرتبة وسطى بين الطريق الخطابي والطريق البرهاني، ونعني به الطريق الجدلي الكلامي. وإذا تم له ذلك فقد تسنى له الصعود إلى البرهان بعد تجاوز كل من الطريق الخطابي والطريق الجدلي.

والواقع أن منهجه النقدي يقوم - كما سبق أن أشرنا - على رفض أي طريق أو اتجاه يرى أنه يتعارض مع الطريق العقلي البرهاني، أو على الأقل يختلف معه بصورة أو بأخرى.

فابن رشد بعد أن يعرض لدليل ابن سينا في كثير من كتبه المؤلفة والشارحة، يبين لنا أن ابن سينا قد أذعن لمقدمة الجويني المفكر الأشعري، *القائلة* إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يجوز مثلا أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه.[٣٨] ومردّ

ذلك ذهابه إلى أن كل موجود ما سوى الفاعل إذا اعتبر بذاته، ممكن وجائز. وهذه الجوائز صنفان: صنف جائز باعتبار فاعله، وصنف واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته. والواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول.(٣٩)

والمقارن بين فكرة ابن سينا وبين الأشاعرة(٤٠) يجد أن ابن رشد كان على حق تماما حين ذهب إلى أن ابن سينا قد جارى المتكلمين،(٤١) طالما أنه يضع العالم في مقولة الإمكان أو الاحتمال(٤٢)، وتصور لإرضائهم تقسيمه بين الممكن والواجب، ووضع العالم في صنف الممكن، وافتراض المكان كون العالم على غير ما هو عليه.(٤٣)

بل إن تقسيم ابن سينا، متابعا في ذلك للأشاعرة والفارابي،(٤٤) للموجودات إلى ممكن الوجود وواجب الوجود، وفهمه للممكن على أن له علة، وللواجب ما ليس له علة، لا يؤدي به - فيما يقول ابن رشد -(٤٥) إلى البرهنة على امتناع وجود علل لا نهاية لها، إذ يترتب على وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود.

إن قول ابن سينا القائم على تحليل فكرة الممكن والواجب، يعد - فيما يرى ابن رشد - قولا في غاية السقوط، وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره لا يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري. فإن قيل إنما يعني قولنا ممكنا باعتبار ذاته، أي متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو، قلنا إن هذا الارتفاع مستحيل.(٤٦)

وهكذا يحاول فيلسوفنا ابن رشد، إثارة الشكوك والاعتراضات وأوجه النقد على دليل ابن سينا، مقيما نقده على تمسكه بالعقل وعلى تأثره بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يريد أن يجنب الفلسفة الطريق الكلامي الجدلي لأنه لا يلتقي والطريق البرهاني الذي يعتبره ابن رشد أسمى صور اليقين.

والواقع فيما نرى من جانبنا أن ابن سينا رغم تمييزه في كتبه المنطقية بين الطريق الفلسفي البرهاني والطريق الجدلي الكلامي ورفعه الطريق الأول على الطريق الثاني، إلا أنه تأثر بكثير من المقدمات الكلامية في بعض جوانب فلسفته، ومنها مقدمات الأشاعرة كما كشف عن ذلك ابن رشد. وقد يكون وقوع ابن سينا وتأثره ببعض المقدمات الكلامية الأشعرية، هو الذي أدى به إلى دفاعه في بعض كتبه عن بعض أبعاد التجربةالصوفية، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن هناك نقاط التقاء عديدة بين الفكر الأشعري والفكر الصوفي، تماما كما نقول إن هناك نقاط التقاء بين الفكر الاعتزالي والفكر الفلسفي.

وإذا كنا قد ذكرنا أن من معالم وعناصر المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، تأثره بأرسطو، فإن هذا يتضح للدارس لنقد ابن رشد لدليل ابن سينا، إذ إن مغزى هذا النقد هو أنه لا يجد عند أرسطو دليلاً على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجب. صحيح أن فكرتي القوة والفعل عند أرسطو، وانتقال الشيء من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل، قد نجد بينها وبين فكرة الممكن والواجب، نوعا من التشابه، ولكن الأساس غير الأساس والتصور غير التصور، وإلا كيف نفسر نقاط الالتقاء بين اعتماد ابن سينا وقبله الفارابي على تحليل فكرتي الممكن والواجب، وبين الوقوع في التيار الأشعري. إن هذا التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب يعد من بعض زواياه - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - تأثرا بالمقدمة الكلامية التي تقول إن العالم بجميع مافيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. وهذا ما أدى بالأشاعرة مثلا والغزالي أيضا إلى القول إن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية، أي لا نجد ضرورة مثلا بين النار والاحتراق، بل من الجائز أن تؤدي النار إلى البرودة وهكذا.[٤٧]

والدليل على أن أساس الفكرة الأشعرية (الواجب والممكن) غير أساس الفكرة الأرسطية (القوة والفعل) هو أن تصور الأشاعرة للعلاقة بين القوة والفعل يختلف عن تصور أرسطو.

نوضح ذلك بالقول إن تحليل فكرة الممكن والواجب يمكن أن تؤدي إلى أن القوة عند الفعل فقط وليست قبل الفعل، وبالتالي تكون العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات، أما إذا لم تعتمد على فكرة الممكن والواجب فإننا نقول إن القوة قبل الفعل. وإذا قلنا بهذا فإن العلاقة تكون غير ضرورية بين الأسباب والمسببات، فإذا جاء ابن سينا وأقام دليله على وجود الله على تحليل فكرة الممكن والواجب، فإن ابن رشد ينبهنا إلى أنه وقع في مقدمات كلامية تؤدي إلى القول إن العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات.

ولعل هذا هو ما أدى بابن رشد إلى نقد كل من الأشاعرة وابن سينا حين أقاموا أدلتهم على تحليل معاني الممكن والواجب لأنه يعلم تماما أن ذلك يؤدي إلى إنكار الخصائص الثابتة بين الأسباب والمسببات. وقد فعل ذلك متأثرا بأرسطو حين كان يرد في كتابه «الميتافيزيقا» على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط، ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي أيضا.[٤٨]

ولعل هذا مما يدلل على أن من أبعاد المنهج النقدي عند ابن رشد، تأثر ابن رشد بأرسطو. ونريد بيان ذلك بذكر ما يقوله ابن رشد في معرض تفسيره لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو. يقول ابن

رشد: «إن من الناس من ينكر بوجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوية عليه، ويقول إن القوة للشيء الذي توجد قوية عليه يوجدان معا. وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلا، لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن أن يوجدا معا. فإذا فعل الشيء فعلا، فينبغي أن يسأل منكر تقدم القوة على الفعل، بأن يقول قائل له: هل فعل هذا ما كان قويا عليه قبل الفعل أو غير قوي عليه؟ فإن قال ما كان غير قوي عليه. فقد فعل الممتنع، وإن قال فعل ما كان قويا عليه، فقد أقر بالقوة قبل الفعل. وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا. وهو قول مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله».(٤٩)

هذا إذن دليل على أن ابن رشد حين ينقد فكرة ما، فإن من أسباب نقده أنه يتأثر بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يتساءل عن المبرر العقلي دائما إذا بحث في فكرة من أفكار الخصوم، وإذا لم يجد هذه الفكرة قائمة على العقل، فإنه يجد من حقه أن يقوم بنقدها.

والواقع أن ابن رشد ينتقد ابن سينا ليس في هذا المجال فقط، الاستدلال على وجود الله تعالى بتحليل معاني الممكن والواجب، بل إنه ينقده في مواضع أخرى عديدة منها على سبيل المثال أن ابن سينا إذا كان قد ذهب، كما فعل الفارابي قبله إلى تفسير العلاقة بين الله والعالم إلى القول بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة، بمعنى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر... الخ فإن ابن رشد ينقد هذا القول نقدا عنيفا ويكشف عن كثير من الإشكالات والتناقضات في القول بالفيض. إنه يذهب إلى أن قولهم إن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد، يناقض قولهم إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد، إلا أن يقولوا إن الكثرة التي في المعلول الأول، كل واحد منها أول. بيد أن هذا لابد وأن يؤدي بهم إلى القول إن الأوائل كثيرة.(٥٠)

بل إن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابي وابن سينا؟ لقد نتج عن ذلك أن قلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة(٥١) وهو يعني بذلك أن أرسطو وقدامى الفلاسفة لم يقولوا بذلك.

وإذا كانت هذه كلها - فيما يرى ابن رشد - خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، ولاتجرى على أصول الفلاسفة، كما لا تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي، فضلا عن الجدلي، فإن الموقف الصحيح هو القول إن المعلول الأول فيه كثرة. ولابد أن يكون في هذه الكثرة واحد فوحدانيته اقتضت أن نرجع الكثرة إلى الواحد، وتلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً تعد معنى بسيطا صدرت عن واحد بسيط.(٥٢)

وهكذا نجد عند ابن رشد نقدا لتفسير العلاقة بين الواحد (الله) والكثير (العالم) على النحو الذي وجد عنده الفارابي وابن سينا، ومحاولة من جانبه لدراسة هذه العلاقة دون القول بالفيض.

وإذا كان ابن رشد كما سبق أن ذكرنا قد اهتم بنقد الفلسفة السينوية، فإنه لم يقتصر على ذلك، بل إن دقة ابن رشد، ومحاولة كشفه عن كل صغيرة وكبيرة من الأخطاء التي وقع فيها ابن سينا، واهتمامه بالرجوع إلى الفكر الأرسطي كعنصر مكون لمنهجه النقدي، جعله يهتم بالرد على ابن سينا في كثير من المواضع الجزئية ومنها على سبيل المثال، أن ابن سينا إذا كان يذهب إلى أن صاحب العلم الطبيعي لا يبرهن على مبادئه، وأن العلم الإلهي (الميتافيزيقا) هو الذي يتكفل ببيان مبادىء العلم الطبيعي[٥٣]، فإن ابن رشد يرى أن العلم الطبيعي هو نفسه الذي ينظر في مبادئه. فالمادة والصورة مثلا ينظر العلم الطبيعي فيهما من حيث إنهما مبدآن لوجود متغير، وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث إنهما مبدآن لوجود متغير وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث إنهما مبدآ الجوهر بما هو جوهر.[٥٤]

وإذا كان ابن سينا يذهب إلى القول - مخالفا في ذلك أرسطو - بوجود قوة وهمية وظيفتها إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة التي تدرك عداوة الذئب للشاة، وأن الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه [٥٥]. فإن ابن رشد يذهب في معرض نقده لابن سينا إلى القول بعدم وجود هذه القوة في مذاهب القدماء، وأن الوظيفة التي يرجعها ابن سينا للقوة الوهمية إنما هي من عمل القوة المتخيلة، وبذلك لا يكون هناك معنى لإضافة قوة جديدة أخرى.[٥٦]

وهكذا نجد ابن رشد مهتما بنقد الفلسفة السينوية في كثير من المواضع، سواء كانت مواضع رئيسية تعبر عن خلاف مذهبي بين الفيلسوف المشرقي (ابن سينا) والفيلسوف المغربي (ابن رشد) أو كانت مسائل وفروعاً جزئية لا تعبر عن خلاف مذهبي رئيسي، وإن كانت تعد دليلا على أن فيلسوفنا يريد الرجوع إلى مذهب أرسطو نظرا لأن رأيه - فيما يذهب ابن رشد - يعد رأيا صحيحا.

## خامسا: الحس النقدي في موقفه من المتكلمين

نود الإشارة إلى أننا سوف لا نقتصر في التعرف على آراء المتكلمين على ما يذكره ابن رشد عنهم أثناء نقده لهم، بل سنرجع إلى أبرز الكتب التي تركها لنا المتكلمون وذلك حتى يتسنى لنا معرفة مدى صحة ما يذكره عنهم.

لقد بين لنا ابن رشد أن المتكلمين قالوا بدليلين على وجود الله: دليل أول وهو دليل الحدوث، ودليل ثان هو دليل الممكن والواجب.

وإذا كان ابن رشد قد نقد - كما سنرى الدليلين - فإن هذا النقد من جانبه كان قائما على أسس محددة. إنه إذا كان قد نقد دليل الحدوث، فإن هذا كان متوقعا من جانبه. إذ إنه يؤمن بقدم العالم أي قدم المادة الأولى. وقد قدم لنا أدلة على وجود الله لا تتعارض مع القول بتقدم العالم. وقد يكون هذا رد فعل من جانبه على ما ذهب إليه الغزالي في تهافت الفلاسفة. إن الغزالي حين دراسته لمشكلة حدوث العالم وقدمه وقيامه بتكفير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم قد ذهب إلى أن أهل الحق إذا كانوا على صواب في الرأي حين قالوا بحدوث العالم وقدموا لنا أدلة على وجود الله، فإن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين ذهبوا إلى القول بقدم العالم وفي الوقت نفسه نجدهم يقدمون لنا أدلة على وجود الله، إذ إن القول بالقدم يتعارض - فيما يرى الغزالي - مع محاولة التدليل على وجود الله.

ومن هذا نجد ابن رشد حريصا على نقد دليل المتكلمين الذي يقوم على القول بحدوث العالم. ونرى من جانبنا أن هذا النقد ينطبق على الغزالي أيضا إذ إن الغزالي قد اتفق مع الأشاعرة في كثير من الآراء التي قال بها.

إن منهج الغزالي الذي سار فيه هو إلى حد كبير منهج الأشاعرة في ردهم على الفلاسفة. وكثير من الآراء التي قال بها تتفق إلى حد كبير مع الآراء التي ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم. وكم نجد من آراء قال بها الغزالي أثناء رده على الفلاسفة وذلك في كتابه «تهافت الفلاسفة»، نجدها في كتاب الإرشاد للجويني المتكلم الأشعري.

ومهما يكن من أمر، فسيتبين أثناء تحليلنا لمنهج ابن رشد النقدي في مجال الرد على المتكلمين والرد على الصوفية، المواضع التي نقد فيها ابن رشد آراء الغزالي المتعددة في مجالات متنوعة منها ما يدخل في إطار فلسفة الطبيعة، ومنها ما يدخل في إطار الميتافيزيقا أو الفلسفة الإلهية، بالإضافة إلى إشاراتنا المتعددة إلى آراء الغزالي حين الكشف عن أوجه نقد ابن رشد الفيلسوف المشرقي ابن سينا.

قلنا إن ابن رشد قد نقد دليلين قال بهما المتكلمون من الأشاعرة للتدليل على وجود الله، ونود أن نبين في معرض بياننا للأسس التي استند إليها ابن رشد في نقده إلى أن ابن رشد - وكما

سنرى - إذا كان قد نقد دليل الحدوث كدليل قال به الأشاعرة لإثبات وجود الله تعالى، فإنه قد نقد أيضا دليلا ثانيا قال به المتكلمون وهو دليل الممكن والواجب. فالعالم ممكن الوجود، أما الله تعالى فهو واجب الوجود.

وقد بين لنا ابن رشد أن القول بفكرة الممكن تؤدي إلى القول إن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب ومسبباتها. وإذا كان ابن رشد يقول بالضرورة أي بالتلازم بين الأسباب ومسبباتها، فإنه قد نقد هذا الدليل، دليل الممكن والواجب.

إن فيلسوفنا ابن رشد في نقده لهذا الدليل الذي يقول به المتكلمون يعتمد على مبادىء يؤمن بها هو، ومن هذه المبادىء تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، إنه لا ينقد المتكلمين فحسب، بل ينقد أيضا الفلاسفة في اعتمادهم على بعض الأفكار التي نجدها في هذا الدليل. لقد نقد ابن سينا أيضا لأنه رأى أن دليل ابن سينا قد اعتمد على بعض المقدمات الكلامية الجدلية.

وبوجه عام يمكن القول إننا لو تأملنا موقف ابن رشد النقدي في هذا المجال لوجدنا أن هذا الموقف من جانبه يقوم على تخطي طريق الخطابيين لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة إقناعية. كما يقوم على تجاوز طريق أهل الجدل لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة كما لا يقلبها الفلاسفة الذين لا يرتضون بالبرهان بديلا.

لقد كان ابن رشد إذن حريصا على نقد اتجاه المتكلمين. إنه اتجاه لا يرقى إلى الاتجاه البرهاني الفلسفي كما لا يتفق مع أفهام الجمهور، وقد درسنا المؤثرات الفلسفية الأرسطية التي نجدها في اتجاه ابن رشد لنقد آراء المتكلمين، كما لاحظنا أن ابن رشد إذا كان قد نقد موقف المعتزلة والأشاعرة، إلا أنه كان يميل إلى موقف المعتزلة في بعض جوانبه، أكثر من ميله إلى موقف الأشاعرة، بل إنه كان حريصا على إبراز ما في موقفهم من أخطاء وتناقضات.

لقد وصف ابن رشد طريقة المتكلمين بأنها طريقة جدلية، أي لا تسمو إلى مرتبة البرهان. نجد هذا سواء في نقده لموقفهم حول الجسمية أو حول الجهة أو حول الرؤية. وقد ركز حول موضوع الرؤية بصفة خاصة، إذ إن الأشاعرة إذا كانوا يجيزون رؤية الله تعالى في الآخرة، فإن فيلسوفنا قد أقام نقده لموقفهم على أساس يتمسك به دائما وهو أن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد علاقات ضرورية، إنه يحدد بناء على ذلك شروطا للرؤية متأثرا في ذلك بكثير من الأفكار الفلسفية اليونانية التي نجدها بين ثنايا شروحه وتلاخيصه على كتب الفيلسوف اليوناني أرسطو.

وقد ذهب فيلسوفنا - كما سنرى - إلى أن الأشاعرة قد خلطوا بين إدراك العقل وإدراك البصر. إن العقل إذا كان يدرك ما ليس في جهة. فإن إدراك البصر لا يتم إلا بشروط محددة معينة من بينها الجهة والضوء واللون.

لقد لجأ الأشاعرة - فيما يذهب ابن رشد - إلى حجج سوفسطائية، أي تلك الحجج التي يظن أنها صحيحة في حين أنها ليست كذلك.

وإذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن الوجود شرط لإمكانية الرؤية، فإن ابن رشد قد ذهب إلى أن هذا المعيار أو الأساس لا يعد صحيحا بأي حال من الأحوال. إذ لو كان الوجود هو مقياس الرؤية ومعيارها، لوجب إذن أن نبصر الأصوات وهذا يعد غير صحيح، كما يعتبر خارجا عن العقل خروجا تاما. إذ لكل شيء خصائص محددة ثابتة، ولكل حاسة عملها المحدد. كما لا يمكن انقلاب البصر سمعا ولا يمكن عودة اللون صوتا.

ولنحاول الآن الكشف عن تفصيلات الحس النقدي عند ابن رشد في موقفه من المتكلمين من خلال بعض مواقفهم.

غير خاف علينا أن فلاسفة العرب عامة، وابن رشد على وجه الخصوص، قد تأثروا بأرسطو في مجال دراسته المنطقية للجدل والبرهان، واعتبروا المتكلمين ممثلين للفكر الجدلي، والفلاسفة ممثلين للفكر البرهاني، وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه.

والواقع أن ابن رشد قد سعى بكل قوته إلى التفرقة بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والأقوال البرهانية، وسعى دوما للوصول إلى البرهان الذي يعد عنده أسمى صور اليقين.

بل يمكن القول كما سبق أن أشرنا إن مفتاح فلسفة ابن رشد بأسرها. إنما يتمثل في هذه التفرقة الجوهرية بين هذه المراتب الثلاث. مراتب الخطابة والجدل والبرهان.

فهو يقول في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال[٥٧]: «الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعري عن هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليون[٥٨] بالطبع أو بالطبع والعادة، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة».

معنى هذا إننا إذا لم ندرك هذه التفرقة التي يقوم بها فيلسوفنا، فإننا لا يمكن أن نفهم فلسفته بصفة عامة، ونقده للفكر الجدلي الكلامي بصفة خاصة، إذ إن ابن رشد قد سعى إلى نقد هذا

النوع من الفكر، ونقده له أكثر شمولا من نقده للطريق الخطابي، أي المرتبة الخطابية، إذ إن الطريق الخطابي إذا كان موجها لإقناع العامة أساسا والطريق البرهاني إذا كان للخاصة، أي الفلاسفة، أهل اليقين، فإن الطريق الجدلي فوق مستوى العامة، ولا يرضى عنه الفلاسفة.

ومعنى هذا أن ذلك الطريق قد لا يفيد الناس أساسا، ولعله كان طريقا مرتبطا بظروف زمانية معينة أكثر من كونه طريقا مفتوحا شاملا ولازما لكل عصر ولكل زمان.

قلنا إن ابن رشد إذا كان ينقد الطريق الجدلي، فإن سبب ذلك أنه يؤمن بالمبادىء اليقينية البرهانية، ولا يرتضي بالبرهان بديلا. إنه ينادي بتطبيق هذا الطريق البرهاني على دراسة المشكلات الفلسفية، ويعتبر هذا البرهان محكا للنظر الصادق السليم. دليل ذلك قول ابن رشد: «إن الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»(٥٩) وإذا كان المتكلمون قد وقفوا عند صور الجدل، ولم يرتضوا لأنفسهم تجاوز هذا الطريق إلى طريق أسمى منه وأدق، وهو طريق البرهان، فإن ابن رشد وجد من واجبه نقدهم، إذ إن أي رأى من الآراء لا يرتفع إلى مستوى البرهان، فإنه يعد رأيا غير صحيح بل ليس داخلا في المجال الفلسفي، فيما يرى ابن رشد.

وإذا تساءلنا وقلنا: هل نقد ابن رشد للطريق الكلامي الجدلي ينطبق على المعتزلة كما ينطبق على الأشاعرة، فإننا نستطيع الإجابة عن هذا بالقول إن نقده ينصب أساسا على الأشاعرة، كما ينطبق من بعض جوانبه وزواياه على المعتزلة.

صحيح أن كتب المعتزلة لم تصل إليه، فهو يقول: «وأما المعتزلة، فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الاشاعرة».(٦٠)

ولكن هذا لا يعني أن نقده يعد منطبقا على الأشاعرة وحدهم، نظرا لأنه يركز على المنهج أكثر من تركيزه على هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها المعتزلة أو الأشاعرة.

وصحيح أن المعتزلة قد اتجهوا إلى التأويل العقلي أكثر من الأشاعرة، ولكنهم أولا وأخيرا فرقة كلامية، وإذا قلنا إنهم يعتبرون أساسا فرقة كلامية، فمعنى هذا أن طريقتهم تعد طريقة جدلية وليست طريقة برهانية، ثم إنه من المرجح أن ابن رشد اطلع على آراء المعتزلة من خلال كتب الأشاعرة. إذ إنه كثيرا ما يشير إلى آراء المعتزلة حين دراسة المشكلات التي يبحث فيها.

ومهما يكن من أمر، فإن قصد ابن رشد هو نقد الإطار أو المنهج. وإذا كان هذا هو قصده، فإن نقده يشمل الأشاعرة والمعتزلة على حد سواء. إذ إن الإطار الجدلي هو ما تحرك فيه كل من

الممثلين للفكر الأشعري والممثلين للفكر الاعتزالي أيضا، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار ردود كل فريق من أنصار الفريقين على الفريق الآخر، وإن كانت المعتزلة - فيما يبدو لنا - أكثر دقة من آراء الأشاعرة وأكثر سعيا نحو العقل، ولعل هذا يفسر اقتراب المعتزلة من الفلاسفة واقتراب الأشاعرة من الصوفية، وإن كان منهج المعتزلة غير منهج الفلاسفة ومنهج الأشاعرة غير منهج المتصوفة.

لقد نقد ابن رشد علماء الكلام لأنهم أهل جدل لا برهان. فهم - فيما يرى فيلسوفنا - قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة يجعلون همهم نصرتها وتأييدها. سواء تم هذا لهم عن طريق الأقاويل السوفسطائية، أو الأقاويل الجدلية، أو الأقاويل الخطابية، أو الأقاويل الشعرية. حيث صارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها.[٦١]

تبين لنا مما سبق كيف اهتم ابن رشد بالتفرقة بين مراتب أقاويل عديدة أهمها الأقاويل البرهانية والأقاويل الجدلية والأقاويل الخطابية الإقناعية، وإذا كانت الأقاويل الجدلية الكلامية والأقاويل الخطابية لا تعد في رأي ابن رشد داخلة في إطار اليقين الذي يسعى إليه الفيلسوف من خلال تمسكه بالبرهان، فإنه كان متوقعا منه إذن نقد مواقف المتكلمين وخاصة الأشاعرة.

وسنحاول في الصفحات التالية اختيار نماذج من المواقف الكلامية في مجالات متعددة ثم تبيان نقد ابن رشد لها. وإذا كان ابن رشد قد حرص على عرض رأي الخصم قبل نقده، فإننا انطلاقا من هذا الموقف الرشدي، سنحاول الوقوف عند هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها المتكلمون، حتى يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد.

ونود أن نشير بادىء ذي بدء إلى أن إبراز موقف ابن رشد النقدي بالنسبة للمتكلمين أو بالنسبة لابن سينا أو غير هؤلاء من مفكرين وفلاسفة، لا يعني أننا نتفق مع ابن رشد في كل ماقاله بالنسبة لهذا الرأي أو ذاك مما قال به المتكلمون والفلاسفة والصوفية. وكم حاولنا في دراسات سابقة بيان اختلافنا مع فيلسوفنا ابن رشد في رأى أو أكثر من الآراء التي قال لها.[٦٢]

يعرض ابن رشد في كثير من كتبه المؤلفة وكتبه التي يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو بعض أدلة من سبقوه على وجود الله. إنه يعرض أولا الدليل ثم يقوم بعد ذلك ببيان أوجه الضعف فيه ثم ينتقل إلى دليل آخر. فعل هذا بالنسبة للصوفية، وابن سينا - كما سنرى - وفعله أيضا بالنسبة للمتكلمين، وذلك حتى يتسنى له بعد ذلك القول بدليل أو أكثر من الأدلة على وجود الله تعالى. وهذه الأدلة في رأيه تتفادى أوجه النقص في الأدلة التي قدمها من سبقوه.

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصا على إبراز الجانب النقدي في مجال التدليل على وجود الله، ثم نجده ينتقل من هذا الجانب إلى الجانب الإيجابي، والذي يتمثل عنده في ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى هي: دليل العناية الإلهية أو الغائية، ودليل الاختراع، ودليل الحركة.

إنه يعرض أولا - كما سبق أن أشرنا - لدليلين قال بهما المتكلمون للتدليل على وجود الله تعالى هما: دليل الحدوث، ودليل الممكن والواجب.

والواقع أن المتكلمين قد اهتموا بالتدليل على وجود الله تعالى. نجد هذا عند الأشعري وعند الجويني وعند الباقلاني وغير هؤلاء من مفكرين يمثلون الاتجاه الكلامي.

فبالنسبة للدليل الأول الذي يعرضه ابن رشد كدليل قال به المتكلمون، وهو دليل الحدوث، فإننا نستطيع القول إن هذا الدليل يقوم على الاعتقاد بأن العالم يعد حادثا أي مخلوقا من العدم وليس قديما أي موجودا من مادة أولى أزلية كما يقول بذلك أكثر فلاسفة العرب كالفارابي وابن سينا.

هناك إذن صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى. بمعنى أن العالم إذا كان حادثا، فلابد له من محدث، ذهب إلى ذلك المتكلمون عامة، كما ذهب إليه الكندي[٦٣] أيضا في دليل من أدلته على وجود الله تعالى.

ويبدو لنا أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم، كان حريصا على عرض هذا الدليل الذي يعتمد على فكرة الحدوث، ثم القيام بنقده، لكي يبين لنا أنه بالإمكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بقدم العالم. وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» قد ذهب إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين قالوا بقدم العالم. وفي الوقت نفسه قدموا أدلة على وجود الله[٦٤].

ومعنى هذا أن ابن رشد - وكما سبق أن أشرنا - كان حريصا بطريقة مباشرة تارة، وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى على توجيه أكثر من نقد إلى فكرة الحدوث التي يقوم عليها دليل الأشاعرة حتى يبين لنا أنه ليس من الضروري أن يقوم الاعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم، بل بالإمكان أن نقول بالقدم، ومع ذلك نقدم أكثر من دليل على وجود الله. وقد فعل ذلك ابن رشد، كما سبق أن أشرنا، كما فعله فلاسفة آخرون قالوا بقدم العالم كالفارابي وابن سينا، ومع ذلك نجد لكل فيلسوف منهم دليلا أو أكثر على وجود الله تعالى.

قلنا إن المتكلمين عامة يقولون بدليل على وجود الله هو دليل الحدوث، وهذا الحدوث يقوم عندهم على القول بأن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ (أي جواهر فردة) وهذه الجواهر الفردة تعد محدثة، وبالتالي تكون الأجسام التي تتركب من هذه الجواهر محدثة أيضا. وإذا كانت محدثة، فلابد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى.

فالعالم إذن بجميع أركانه وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة، يعد مخلوقا كائنا عن أول، حادثا بعد ان لم يكن شيئا ولا عينا ولا ذاتا ولا جوهرا ولا عرضا(٦٥).

والدليل عندهم على حدوث هذه الموجودات كلها، انها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال. بمعنى بطلان حالة وحدوث حالة أخرى. فالحالة التي حدثت يعد حدوثها معلوما بالضرورة والمشاهدة، وما كان ضروريا لم يفتقر إلى الاستدلال عليه، أما الحالة التي بطلت فإن بطلانها يعد دليلا شاهدا على حدوثها لا قدمها، لأنها لو كانت قديمة لما بطلت. إن التغير وبطلان الصفات وتغيرها إنما ينطبق على الموجودات الممكنة الوجود، ولكنه لا ينطبق على الله تعالى واجب الوجود(٦٦).

وإذا كان المتكلمون - كما سبق أن أشرنا - يقيمون هذا الدليل على القول بحدوث العالم. فإنه كان منتظرا من ابن رشد نقد هذا الدليل بطريقة تفصيلية تحليلية.

فهو يذهب إلى أن طريقة المتكلمين في حدوث العالم، والتوصل من القول بالحدوث إلى الاعتراف بمحدث للعالم تعتمد على مقدمات ثلاث هي:

(أ) الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

(ب) الأعراض حادثة.

(ج) ما لا ينفك عن الحوادث.. حادث.

ويحاول ابن رشد نقد المقدمة الأولى بقوله إن هذه المقدمة لا تكون صحيحة إلا إذا كان الجوهر يعني الأجسام التي نشير إليها والتي تقوم بذاتها. أما إذا قصدنا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم كما يرى المتكلمون، فإن هذا لا يعد أمرا واضحا يقينا، إذ من أين نعرف وجود جوهر لا يقبل القسمة؟ وإذا كان يوجد هذا الشك، فلا يمكن إذاً وصف طريقة الأشاعرة بأنها طريقة برهانية(٦٧).

والواقع أن نقد ابن رشد لهذه المقدمة لا يخلو من تأثر بفلسفة أستاذه أرسطو. فإذا كان أرسطو قد نقد المذهب القائل بالجزء الذي لا يتجزأ، فإن ابن رشد بالتالي ينقد هذا المذهب الذي ذهب إليه المتكلمون.

ولعل هذا يتضح ليس في مؤلفاته فقط، بل في شروحه على أرسطو أيضا، فمثلا في تلخيصه لكتاب ما بعد الطبيعة، يشير إلى ما ذهب إليه أرسطو من نقد القول بالجزء الذي لا يتجزأ أي الجوهر الفرد. ونقد المذاهب والآراء الأخرى التي سبقت رأي أرسطو، وكان حريصا على نقدها، فهو يقول: «وهذه الآراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها في العلم الطبيعي ولاح هنالك أن جميع الأمور المحسوسة مؤلفة من مادة وصورة، وتبين هنالك كم أنواع المواد وأنواع الصور. إلا أن النظر هنالك فيها إنما كان من حيث هي مبادىء لوجود متغير. وبالجملة من حيث هي مبادىء التغيير. وكذلك ما قيل في ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة عوندت هنالك كالقول بالأجزاء التي لا تتجزأ وغير ذلك من الآراء التي يكفل إبطالها في ذلك العلم».(٦٨).

أما المقدمة الثانية وهي التي تقوم على القول إن الأعراض حددته فإنها ليست واضحة ولايقينية، إذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الجزئيات إلى حكم مطلق. فإذا شاهدنا حدوث بعض الأعراض، فلا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعراض، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار الأعراض الخاصة بالأجرام السماوية كحركاتها وأشكالها.

ومعنى هذا أن المقدمة الثانية تقوم على قياس الشاهد على الغائب، وهذا يعد دليلا خطابيا وليس برهانيا. إذ إن الانتقال من تطبيق الأحكام على الشاهد إلى تطبيقها على الغائب لا يكون معقولا إلا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب(٦٩).

وينتهي ابن رشد من نقده للدليل الأول إلى القول إن آراء المتكلمين بالنسبة لهذا الدليل لا يمكن أن تكون برهانية. كما أنها لا تليق بالجمهور، بل إنها لا تعدو كونها قياسا جدليا لا يرقى إلى مستوى البرهان واليقين. إنها لا تؤدي إلى الاعتقاد بوجود الله اعتقادا يقينيا. وهذا عيب القياس الجدلي - فيما يرى ابن رشد - إذ إن مقدمات هذا القياس لا يشترط فيها إلا أن تكون مشهورة فحسب، سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد(٧٠).

ونود أن نشير في ختام دراستنا لنقد ابن رشد لدليل الحدوث عند المتكلمين إلى أن ابن رشد يقيم نقده لهذا الدليل على اعتقاده بقدم العالم من جهة، ومتابعة الفلاسفة الذين أخذوا بعدد المقولات العشر من جهة أخرى، وهذا على العكس من نظرة المتكلمين التي تذهب إلى أن عدد المقولات ثلاث لا عشر، وهي الجوهر، وأعراضه التي يجمعها الكيف، والأين الذي يتحرك فيه(٧١).
وبهذا اتجه ابن رشد اتجاها أرسطيا إلى حد كبير، واستبعد أي تغيير يؤدي إلى إنكار ما توصل إليه الفيلسوف اليوناني أرسطو(٧٢)

وإذا كنا قد ذكرنا أن ابن رشد قد ركز على نقد دليلين من أدلة المتكلمين على وجود الله، فإننا نجده بعد نقده الدليل الأول، دليل الحدوث، ينقد الدليل الثاني، دليل الممكن والواجب، ويقيم نقده أساسا على قوله بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات.... الثاني (دليل الممكن والواجب) يلاحظ أنه يستند إلى مبادىء معينة محددة تكون نسقا فلسفيا. وإذا وجد أن هذه الفكرة وتلك من الأفكار التي يقول بها المتكلمون تتعارض مع الأفكار والمبادىء التي دونها لنفسه، فإنه يجد من واجبه نقدها، ولعله قد اتضح لنا أن نقده لهذين الدليلين يقوم على اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها واعتقاده بقدم العالم. كما يقوم على أساس الارتفاع من الأدلة الخطابية والجدلية وتجاوزهما، بحيث يصل إلى البرهان. إذ إن الفلسفة عنده - كما سبق أن أشرنا - هي النظر في الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

إن ابن رشد في نقده للمتكلمين عامة، والأشاعرة منهم على وجه الخصوص، يركز على إبراز ما في آرائهم من مشكلات، ثم يبين لنا كيف أنهم لم يستطيعوا لها حلا، وبهذا لا تعد برهانية ولايقينية. إذ لو كانت كذلك لما عدمنا وجود دليل أو أكثر من دليل للبرهنة عليها. ولكنها جدلية، ومن هنا لا يمكن البرهنة عليها طبقا لمبادىء البرهان.

إن فيلسوفنا ابن رشد، لا يهاجم المتكلمين أو ينقد آراءهم إلا عندما يتعرضون للنظر العقلي[٧٣]. إذ إن النظر العقلي يعتمد عندهم - فيما يرى ابن رشد - على الجدل، وهذا ما يريد ابن رشد استبعاده وتجاوزه حتى يصل إلى البرهان واليقين.

## سادسا : الحس النقدي في موقف ابن رشد من الغزالي

نود أن نشير بإيجاز إلى الحس النقدي لابن رشد في موقفه من الغزالي، إذ من المسائل المشهورة جدا في تاريخ الفلسفة العربية، موضوع الصراع الفكري بين الغزالي في المشرق العربي (توفي عام ٥٠٥ هـ - ١١١١م)، وابن رشد في المغرب العربي.

نقول إن إشارتنا ستكون موجزة، إذ سبق لنا تحليل موقف الغزالي في العديد من الموضوعات التي سبق لنا دراستها، وخاصة حتى حديثنا عن موقف ابن رشد النقدي للأشاعرة وابن سينا، وأهل الظاهر، بل الصوفية أيضا، على اعتبار أن الغزالي لا يعد أساسا فيلسوفا، بل إنه لا يعدو كونه متكلما أشعريا وصوفيا.

إذا كان الغزالي قد ترك لنا كتبا كثيرة من بينها مقاصد الفلاسفة، وإحياء علوم الدين، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، والمنقذ من الضلال، وإذا كنا نجد في بعض هذه الكتب هجوما من جانبه على هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها الفلاسفة، إلا أن أهم كتاب من كتبه التي ألفها أساسا للرد على الفلاسفة تارة ولتفكيرهم في بعض الآراء تارة أخرى هو كتابه «تهافت الفلاسفة»(٧٤) كما هو واضح من عنوانه.

لقد عرض الغزالي في هذا الكتاب عشرين مسألة أو موضوعا على النحو التالي:

- إبطال مذهبهم في أزلية العالم.
- إبطال مذهبهم في أبدية العالم.
- بيان تلبيسهم في قولهم إن الله صانع العالم وان العالم صنعه.
- في تعجيزهم عن إثبات الصانع.
- في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة الهين.
- إبطال مذاهبهم في نفي الصفات.
- في إبطال قولهم: إن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والعقل.
- في إبطال قولهم: إن الأول بسيط بلا ماهية.
- في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.
- في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم.
- في تعجيزهم عن القول إن الأول يعلم غيره.
- في تعجيزهم عن القول إنه يعلم ذاته.
- في إبطال قولهم: إن الأول لا يعلم الجزئيات.
- في إبطال قولهم: إن السماء حيوان متحرك بالإرادة.
- في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.
- في إبطال قولهم: إن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات.

- في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات.

- في قولهم: إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.

- في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية.

- في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية.

أما فيلسوفنا ابن رشد فقد حاول بكل جهده الرد على رأي من الآراء التي ذهب إليها الغزالي[٧٥]، وقد ركز في رده على الغزالي حين ذهب الغزالي إلى تكفير الفلاسفة في آرائهم حول قدم العالم وحول خلود النفس وحول العلم الإلهي، كما نقد ابن رشد الغزالي حين ذهب في تهافت الفلاسفة إلى إرجاع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها إلى فكرة العادة، ومن هنا فلا ضرورة عنده بين الأسباب والمسببات.

يضاف إلى ذلك أن ابن رشد قد لاحظ أن الغزالي يذكر آراء لأرسطو، ومرجعه في ذلك كتب الفارابي وكتب ابن سينا. وهذا يعد خطأ فيما يرى ابن رشد إذ من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسطو مباشرة، بدلا من الاعتماد على ما يذكره فلاسفة العرب عنه. وهذه نحسبها ملاحظة صادقة من جانب ابن رشد، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن فلسفة أرسطو قد وصلت إلى العرب مختلطة من بعض جوانبها بآراء الأفلاطونية المحدثة.

وقد وجد ابن رشد نفسه مضطرا إلى أن يقول: «إن تعرض أبي حامد الغزالي إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها في كتاب تهافت الفلاسفة على غير حقائقها، وذلك من فعل الأشرار، واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال. والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لابد للجواد من كبوة. فكبوة الغزالي وضعه هذا الكتاب ولعله لجأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه»

هذا ما يقول به ابن رشد في مجال من مجالات نقده للغزالي. والواقع أن الغزالي فيما نرى من جانبنا كان من واجبه أيضا أن يحدد ما يعنيهم باسم كتابه «تهافت الفلاسفة». هل اتفق كل الفلاسفة على رأي واحد؟ وهل ما يقول به من اتهامات تنطبق على فلاسفة العرب بمثل انطباقها على فلاسفة اليونان؟ وهل آراء الفارابي وابن سينا هي نفسها آراء أفلاطون، أو آراء أرسطو؟

وهل مذهب ابن سينا الفلسفي يطابق مطابقة تامة مذهب الفارابي الفلسفي؟[٧٦] إننا نلاحظ من جانبنا أن هذه المحاولة من جانب الغزالي تحيط بها الأخطاء والتناقضات من كل جانب ابتداء من اسم الكتاب، كتاب تهافت الفلاسفة.

إن نقد ابن رشد للغزالي كان متوقعا لأسباب عديدة من أبرزها فيما نرى من جانبنا أن تراث الغزالي يعد معبرا عن اندفاع جانب أشعري جدلي صوفي في حين أن تراث ابن رشد يعد معبرا على العكس من ذلك تماما عن جانب عقلي برهاني يدافع عنه بكل طاقته.

إن أقوال فيلسوفنا ابن رشد تعد تعبيرا عن الدفاع عن التيار الفلسفي وعن الفلاسفة. إنه يرى أن الفلاسفة إذا كانوا قد أخطأوا في شيء، فليس من الواجب أن ننكر فضلهم في البحث، بل يجب أن نشكرهم لأنهم حاولوا البحث عن الحقيقة، ومن يحاول البحث عن الحقيقة فقد يصيب تارة ويخطىء تارة أخرى وهذا لا يقلل من شأن الباحث عن الحقيقة بأي حال من الأحوال.

ودليلنا على أن آراء الغزالي تعد تعبيرا عن وقفة أشعرية صوفية، هو أن المقارن بين الاتجاه الموجود في كتاب تهافت الفلاسفة والاتجاه الموجود عند كثير من المفكرين الذين ارتضوا لأنفسهم الاتجاه الأشعري، يجد أنهم قد استفادوا من كتابات الغزالي ومن اتجاهه. ومن هؤلاء المفكرين على سبيل المثال لا الحصر: فخر الدين الرازي في كثير من كتبه وشروحه، كتابه «أساس التقديس في علم الكلام» وشرحه بل هجومه على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

وما يقال عن الاتجاه الكلامي الأشعري عند الغزالي، يمكن أن يقال أيضا بصورة مباشرة تارة وصورة غير مباشرة تارة أخرى عن الاتجاه الصوفي السني عند الغزالي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار كثيرا من أوجه الالتقاء بين الاتجاه الأشعري والاتجاه الصوفي السني. وهذا الاتجاه لا نعدم وجوده بين ثنايا صفحات تهافت الفلاسفة للغزالي. وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن الغزالي عندما أصبح صوفيا، أي ارتضى لنفسه طريق التصوف، فقد اتجه إلى نقد آراء الفلاسفة تارة، وإلى الهجوم عليهم تارة أخرى.

وإذا كان الغزالي قد بحث - كما سبق أن أشرنا - في عشرين مسألة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، واتجه إلى نقد الآراء التي ارتضاها الفلاسفة لأنفسهم، وقام بتكفيرهم في ثلاث مسائل، فإن ابن رشد قد قال في خاتمة كتابه «تهافت التهافت» إن هذا الرجل قد كفر الفلاسفة بثلاث مسائل: أحدها مسألة الخلود وقد قلنا إن هذه المسألة عندهم من المسائل النظرية. والمسألة الثانية قولهم إنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا إن ما يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي

كفرهم به المتكلمون. وقال في هذا الكتاب «أي كتاب تهافت الفلاسفة» إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني، وقال في غيره إن الصوفية تقول به. وعلى هذا فليس يكفر من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس إجماعا وجوّز القول بالمعاد الروحاني.

والواقع أن ابن رشد كان حريصا على نقد الغزالي كما كان حريصا على نقد المتكلمين، وخاصة الأشاعرة منهم لأن منهجه غير منهجهم واتجاهه غير اتجاههم. إن اتجاههم يدخل في دائرة اللامعقول في بعض جوانبه، أما ابن رشد فإنه يعد عميدا للفلسفة العقلية.

## سابعا: خاتمة

لعلنا قد كشفنا عن بعض جوانب المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - نقول بعض جوانب - إذ إن ابن رشد - كما سبق أن ذكرنا - قد اهتم بنقد أكثر الاتجاهات التي سبقته إن لم يكن كلها، والتي يرى فيها مخالفة لما يذهب إليه. ومن هذه الاتجاهات الاتجاه الصوفي واتجاه الحشوية والاتجاه الجدلي الكلامي، كما اهتم بنقد أكثر الفلاسفة الذين وجدوا قبله سواء أولئك الذين عاشوا في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا أو غيرهما ممن عاش في المغرب العربي كابن باجة في قليل من الجوانب، هذا بالإضافة إلى مخالفته لبعض الآراء التي قال بها الفيلسوف اليوناني أرسطو.

والواقع أن إبراز كل جوانب النقد ضد ابن رشد، يحتاج إلى العديد من الدراسات نظرا لأن نقده لمن سبقوه، لا يقل أهمية عن الجانب الإيجابي من مذهبه، إذ ان الدارس لفلسفة ابن رشد، يجد أنه كان حريصا قبل أن يقول برأي من الآراء حول مشكلة من المشكلات الفلسفية التي يبحث فيها، أن يبرز لنا أوجه الصواب والخطأ في مواقف من سبقوه.

وإذا كنا لم نتحدث تفصيليا في دراستنا هذه عن نقد ابن رشد للغزالي أو نقده للمتكلمين، من الأشاعرة، فإن ما ذكرناه عن نقده للحشوية والصوفية وابن سينا قد يكون مؤديا إلى بيان مبررات اختلاف منهج ابن رشد عن منهج المتكلمين وكذلك الغزالي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار تأثر ابن سينا ببعض المقدمات الكلامية على النحو الذي أشرنا إليه، ومن هنا يكون نقد ابن رشد لابن سينا منطبقا في كثير من زواياه على الأشاعرة، وكذلك الغزالي أيضا، والذي يعد مفكرا أشعريا صوفيا لا ترقى أقواله إلى مستوى المذهب الفلسفي لأن الدائرة الأشعرية وكذلك الدائرة الصوفية غير الدائرة الفلسفية.

فإذا أردنا في ختام دراستنا إبراز وبلورة الأسس التي يستند إليها المنهج النقدي والتي سبق أن أشرنا إليها، استطعنا القول إن أبرز هذه الأسس تتمثل في أساس أول هو عدم الوقوف ضد مظاهر الآيات القرآنية، بل القيام بتأويلها، لأن ابن رشد يعلم تماما انه لن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفة مفتوحة، فلسفة يكون بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تخضع للتيار العقلي، إلا إذا قام بهذا التأويل. وهذا قد ساعده إلى حد ما على التوفيق بين الفلسفة والدين كما ساعده على نقد الحشوية الذين يقفون عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالقياس والتأويل.

أساس ثان هو إبراز أخطاء الطريق الصوفي، إذ ان ابن رشد كان على وعي تام بأن حكمة الصوفية تتقابل وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد نظرا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل. ولعل هذا كان من الأسباب القوية التي دفعت ابن رشد إلى نقد فكر الغزالي الذي يعد مفكرا صوفيا، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي حينما أصبح صوفيا تحول إلى عدو لدود للفلسفة والفلاسفة. كما دفعت ابن رشد أيضا إلى نقد الطريق الصوفي في مجال الاستدلال على وجود الله تعالى.

أساس ثالث هو الكشف عن أخطاء المتكلمين، وخاصة الأشاعرة، إذ ان المنهج النقدي الذي يقوم على العقل، يختلف اختلافا رئيسيا عن منهج المتكلمين الجدلي، وهو المنهج الذي سارت عليه الفرق الكلامية سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة، صحيح أن المعتزلة قد ساندوا العقل، وصحيح أنهم أقرب إلى الفلاسفة ولكنهم ليسوا بفلاسفة، كما أن منهجهم يعد قلبا وقالبا منهجا كلاميا جدليا. أما الأشاعرة، فابن رشد يعد العدو اللدود لهم، ولا نجد فيلسوفا قد كشف عن التناقضات والأخطاء الجسيمة التي وقعوا فيها أكثر من فيلسوفنا ابن رشد، وذلك في مؤلفاته وشروحه معا. وابتعاد منهج ابن رشد ابتعادا تماما عن المنهج الجدلي الكلامي، هو الذي أدى به إلى نقد آرائهم في مشكلات عديدة كالخير والشر والقضاء والقدر ووجود الله تعالى والسببية، كما أدى به إلى نقد آراء ابن سينا في المواضع التي تأثر فيها ابن سينا بالعناصر الكلامية الجدلية.

أساس رابع نجده في منهج ابن رشد النقدي، هو تأثر فيلسوفنا بأرسطو تأثرا كبيرا. إن هذا التأثر من جانبه بأرسطو، قد أدى به إلى نقد ابن سينا الذي قال بآراء يتمثل فيها التيار الكلامي أكثر من التيار الأرسطي، آراء اعتمد فيها على الأفلاطونية المحدثة.

أساس خامس وأخير يعد أهم الأسس وأشملها على وجه الإطلاق في منهج ابن رشد النقدي وهو الأساس العقلي. إن هذا الأساس هو الذي أدى به إلى نقد كثير من آراء المفكرين الذين

سبقوه، بل أدى به إلى نقد تيارات بأكملها كالتيار الصوفي والتيار الكلامي. نعم إنه أهم الأسس، لأنه يعد الطريق الذهبي نحو التنوير.

ولاشك أن ابن رشد رغم حسه النقدي، كان واقعا إلى حد ما تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية، والدارس لأوجه نقده لكثير من الآراء والتيارات يلاحظ- كما سبق أن ذكرنا - أنه كان يضع في اعتباره الفلسفة الأرسطية التي يبدي إعجابه بها.

وهذا الوقوع تحت دائرة نفوذ فلسفة أرسطو يؤدي إلى القول بوجود بعض الثغرات في منهج ابن رشد النقدي. واعتقد أن ابن رشد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقينا من فلسفة أرسطو. ولو تخلص ابن رشد من سيطرة الفلسفة الأرسطية، لكان منهجه النقدي أكثر دقة وتماسكا، ولكنه لم يفعل.

بيد أن هذا لا يقلل بوجه عام من دور ابن رشد ومنهجه النقدي، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار انتصار ابن رشد للعقل، حتى أصبح أكبر عميد للفلسفة في بلاد المشرق والمغرب معا، وصاحب أصرح اتجاه عقلي بدعوته إلى تمجيد العقل باعتباره الدليل والحكم، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة.

نقول ونكرر القول إن من حقنا أن نفخر بفيلسوفنا ابن رشد لأسباب عديدة من بينها وعلى سبيل المثال لا الحصر الحس النقدي الذي تميز به، ونزعته التنويرية وخاصة حين دعانا إلى الانفتاح على كل الثقافات والتيارات الأجنبية الخارجية، وذلك حين اتجه إلى شرح أرسطو، وقال: «فلنضرب بأيدينا إلى كتبهم (فلاسفة اليونان)، فإن كان فيها شيء يعد صوابا، قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيها شيء يعد خطأ، نبهنا إلى هذا الخطأ».

يضاف إلى حسه النقدي وحسه التنويري، اتجاهه العلمي. لقد كان - كما أشرنا - عالما وطبيبا، وأيضا اعتزازه بالتأويل، تأويل الآيات القرآنية الكريمة.

نقول إذا كان من حقنا أن نفخر بأن بلداننا العربية قد أنجبت فيلسوفا شامخا كابن رشد، إلا أنه من واجبنا أن ندرس فلسفته ونحلل أفكاره، تلك الأفكار التي ستظل باقية ما بقيت الحياة على كوكبنا الأرضي.

ومن هنا كان من المنطقي والمعقول والمتوقع، اتجاه أكثر بلدان العالم العربي، والعالم الغربي، إلى الاحتفال بذكرى مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاة هذا الفيلسوف الشامخ العملاق.

# المصادر

(١) راجع في تفصيلات حياته ونكبته ما كتبناه في مؤلفاتنا:
- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، ط٥، ١٩٩٣، سلسلة العقل والتجديد، الكتاب الخامس.
- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٨٤، سلسلة العقل والتجديد، الكتاب السادس.
- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف بمصر، ط ٦، ١٩٩٣ الكتاب الثاني من سلسلة العقل والتجديد.
(٢) ابن الأبار، محمد بن عبدالله: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق إبراهيم الابياري، القاهرة، دار الكتاب المصري، [د.ت.] جزء١، ص٢٦٩ [بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٩].
(٣) ابن أبي اصيبعة، أحمد بن قاسم: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، دار الثقافة ١٩٨٧، جزء٣ ص١٢٢.
(٤) ابن فرحون اليعمري، إبراهيم بن الدين: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة، دار التراث للطبع والنشر، ١٩٧٢، ص٢٨٤.
(٥) ابن رشد، أبو الوليد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٠، ص٤.
(٦) ابن رشد، أبو الوليد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، طبعة القاهرة، [د.ت.]، دار إحياء الكتب العربية، ص٢.
وانظر أيضاً كتابنا: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد المذكور في حاشية رقم١، ص٢٧٠.
(٧) المرجع السابق، ص٢.
(٨ ) الآية ١٨٥ من سورة الأعراف.
(٩ ) فصل المقال. ص ٢.
(١٠ ) الآية ٢ من سورة الحشر.
(١١) فصل المقال. ص ٢ وأيضا: O'leary: Arabic thought and its place in history .P. 253.
(١٢) فصل المقال. ص ٣.
(١٣) المصدر السابق. ص ٤.
(١٤) المصدر السابق. وأيضا: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. ص ٢٧٧.
(١٥) فصل المقال. ص ١٨.
(١٦) يقول ابن رشد محددا وظيفة التأويل ومعناه: «معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقة أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي (فصل المقال. ص ٨).
(١٧) دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مادة حشوية، مجلد ٧. عدد ١١. ص ٤٣٩.
(١٨) التهانوي، محمد علي الفاروقي: كشاف اصطلاحات الفنون، الأجزاء ١ و٢، تحقيق لطفي عبدالله البديع، وبقية الأجزاء لم تصدر بعد. أما الطبعة القديمة فهي طبعة كلكتا وقد اعتمدنا عليها وقد ظهرت هذه الطبعة سنة ١٨٩٢، راجع مادة «حشوية».
(١٩) ابن رشد، أبو الوليد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، القاهرة، ١٩٥٥، ص١٢٤.
(٢٠) آية ٢ من سورة الحشر.
(٢١) فصل المقال. ص ٢.
(٢٢) آية ١٨٥ من سورة الأعراف.
(٢٣) فصل المقال. ص ٢.
(٢٤) المصدر السابق. ص ٣.
(٢٥) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. ص ٢١١.
(٢٦) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٦٣، السراج الطوسي: اللمع. ص ٦٣، وانظر أيضا كتابنا: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٢١ وما بعدها.
(٢٧) الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال، مكتبة الانجلو - القاهرة، ١٩٥٥، ص١٢٧.
(٢٨) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، القاهرة ١٩٥٥، ص١٤٩.
(٢٩) ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب النفس لأرسطو، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، المطبعة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص٩٥. وأيضا عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد (مرجع مذكور سابقاً).
(٣٠) مدكور إبرهيم: في الفلسفة الإسلامية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٧، ص٥٨-٥٩. وأيضا مقدمة أحمد فؤاد الأهواني لتلخيص كتاب النفس (مذكور في حاشية ٢٩)، ص٦٠.
(٣١) Renan, E.: Averroés et l'Averroisme, in: Oeuvres Complétes, T.III, Paris 1949, P. 122-123.
(٣٢) Idem, op. cit, p. 58-59
(٣٣) Duhem, P.: Le systéme du monde, T.I, Paris, 1954, p.89.
(٣٤) ابن رشد أبو الوليد: تهافت التهافت، تحقيق م. بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٠، ص٦٧، وانظر كتابنا: النزعة العقلية في

فلسفة ابن رشد (مرجع مذكور)، ص٤٧-٤٨. وأيضاً كتابنا: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد (مرجع مذكور).

(٣٥) ابن رشد أبو الوليد: تهافت التهافت، ص٨١.

(٣٦) ابن سينا، أبو علي: الشفاء، جزء١، تحقيق ج.ش. قنواتي وس. زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٠، ص٣٧. كذلك قسم الإلهيات من كتاب النجاة، القاهرة، ١٩٣٨، ص٢٢٨، وكتاب الإشارات والتنبيهات، القسم الإلهي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧، ص٤٧٣-٤٨٧.

كذلك:

O'leary, de lacy: Arabic Thought and its place in History, 4th ed. kegan - paul, London ,1958, p. 178.

كذلك

Gilson, E.: History of Christian philosophy in the middle ages, 1955, p. 207 .

(٣٧) Renan, E.: op. cit. p. 89

(٣٨) المصدر السابق ص ١٤٥ - ١٤٦. وأيضا: تهافت التهافت، ص٧٢.

(٣٩) المصدر السابق. ص ١٤٥ -١٤٦. وأيضا: تهافت التهافت. ص٧٢.

(٤٠) الغزالي، أبو حامد: مقاصد الفلاسفة، ط٢، المطبعة المحمودية التجارية، القاهرة، ١٩٣٦، ص٥٣-٥٤.

وكذلك: معيار العلم، دار المعارف بمصر، ١٩٦١، ص٢٤٣-٣٤٧.

كذلك: الرازي، فخر الدين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، ١٣٢٣ هـ، ص١٠٨

كذلك:الرازي، فخرالدين: الأربعون في أصول الدين، طبعة حيدر آباد الركن، ١٣٥٣هـ، ص٨٣-٨٦.

(٤١) دائرة المعارف الإسلامية، مادة: ابن رشد لكارا دي فو وتعليق جميل صليبا في الترجمة العربية لهذا المرجع، مجلد١، عدد٣، ص١٧٠.

وأيضا: ابن تيمية: بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ١٣٢٢هـ. جزء٣، ص٢٢٧.

(٤٢) Gauthier, E.: La Philosophie Musulmane, Leroux, paris, 1948, p.50.

(٤٣) Renan, E.: op. cit. p. 101.

(٤٤) العراقي، عاطف: ثورة العقل، ص٨١-١١٦ في مواضع متفرقة. كذلك: النزعة العقلية، ص٢٢٢-٢٢٥. وأيضاً المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد (مراجع سبق ذكرها).

(٤٥)ابن رشد، أبو الوليد: تهافت التهافت، ص٧٣.

كذلك

Allard, M.: Le Ratuionalisme d'Averroés, in: Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Francais de Damas, 1952-54, XIV, p.45. :

(٤٦) ابن رشد، أبو الوليد: مناهج الأدلة، ص١٤٦.

(٤٧) العراقي، عاطف: ثورة العقل، ص١١٣-١١٤.

(٤٨) العراقي، عاطف: تجديد في المذاهب الفلسفية، ص١١٢ وما بعدها.

(٤٩) ابن رشد، أبو الوليد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٨-١٩٥٢، مجلد ٢، ص١١٣٦ وما بعدها.

(٥٠) ابن رشد: تهافت التهافت، ص٦٥.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) المصدر نفسه.

(٥٣) ابن سينا، أبو علي: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة في الأجرام العلوية) القسطنطينية، ١٢٩٨هـ، ص٢٨-٢٩.

(٥٤) ابن رشد، أبو الوليد: تفسير ما بعد الطبيعة، جزء٢، ص٥٠٨، و جزء٣، ص١٤٢٠-١٤٢٦.

كذلك: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٤١.

(٥٥) ابن سينا، أبو علي: الإشارات والتنبيهات، ص٢٥٤ من القسم الطبيعي. وأيضاً لابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة ١٩٥٤، ص٣٨-٣٩.

كذلك

Munk,S.: Mélanges de philosophie , Juive et Arabe, Paris, 1955, p. 364.

وأيضاً: العراقي عاطف: مذهب فلاسفة المشرق، ص١٧٥.

(٥٦) ابن رشد، أبو الوليد: تلخيص كتاب الحاس والمحسوس، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة ١٩٥٤، ص٢١٠.

كذلك: تهافت التهافت، ص١٢٧-١٢٨.

وأيضا كتابنا: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

(٥٧) المرجع السابق، ص٢١.

(٥٨) يقصد بهم المتكلمين.

(٥٩) ابن رشد، أبو الوليد: تهافت التهافت، ص١٠١.
(٦٠) نفسه: مناهج الأدلة، ص١٤٩. وراجع كتابنا: المنهج النقدي (الفصل الخامس بنقده للأشاعرة).
(٦١) نفسه: تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد١، ص٤٣-٤٤.
(٦٢) العراقي، عاطف: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية.
(٦٣) يربط الكندي بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله، بمعنى أن الاعتقاد بأن العالم حادث، لابد أن يؤدي إلى القول بوجود علّة خالقة للكون، ويقول في رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم مؤيدا هذه الفكرة: «وليس ممكنا أن يكون جرم بلا مدة فانية الجرم ليست لا نهاية لها، وانية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذن محدث اضطرارا، والمحدث محدث المحدث، والمحدث والمحدث من المضاف، فلكل محدث اضطرارا، عن ليس» (راجع كتابنا: مذاهب فلاسفة المشرق. ص ٦٢ وما بعدها).
(٦٤) الغزالي، أبو حامد: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط٢، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٥، ص١٢٨.
وأيضاً كتابنا: مذاهب فلاسفة المشرق، ص٦٠ وما بعدها.
(٦٥) الأسفرايني، أبو المظفر: التبصير في الدين، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص١٣٥.
(٦٦) المصدر السابق.
(٦٧) ابن رشد، أبو الوليد: مناهج الأدلة، ص١٣٧-١٣٨.
(٦٨) نفسه: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٤١.
(٦٩) نفسه: مناهج الأدلة، ص١٤٠-١٤١.
(٧٠) نفسه: تلخيص كتاب البرهان لأرسطو (مخطوطة)، ص٢٠٤.
(٧١) انظر مقدمة إبراهيم مذكور لكتاب الشفاء لابن سينا، ص٣.
(٧٢) انظر مقدمة موريس بويج لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، ص٩-١٠.
(٧٣) *Renan, E.: op. cit. p. 136.*
(٧٤) العراقي، عاطف: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل وفيه دراسة نقدية لهذا الكتاب.
(٧٥) راجع ما كتبناه في هذا الموضوع في كتابنا: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (مرجع مذكور). وكذلك: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد (مرجع مذكور).
(٧٦) العراقي، عاطف: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، ص٣٤٣ وما بعدها، وفيها دراسة لكتاب الحروف للفارابي.

# وحدة العقل بين ابن رشد والرشدية اللاتينية

د. فاطمة هنا *

وقف الفلاسفة واللاهوتيون اللاتين من ابن رشد في القرن الثالث عشر موقفاً انفصامياً. ففي حين يرى البعض- وينطق توما الاكويني بلسان هؤلاء - «ان الشارح ليس مشّائياً بمقدار ماهو مفسد للفلسفة المشائية» (١) يجد آخرون «أن من يخالف الشارح في الفلسفة يخطىء لامحالة» (٢). وقد تغذى هذا الانفصام من خلافات حول قضايا فلسفية - لاهوتية عديدة، كانت قضية «وحدة العقل» من بين أهمها.

## خطوط تاريخية

تمتد جذور هذه القضية إلى طرح فلسفي جاء غامضاً في «كتاب النفس» لأرسطو، تتلخص فحواه بالسؤال : هل العقل واحد يشارك فيه جميع البشر وبه يعقلون؟ أم أنه خاص بكل إنسان فرد يصح بموجبه القول:«إن هذا الإنسان يعقل» (Hic homo intelligit)؟

ولما دخلت أهم كتب ابن رشد على الفكر القروسطي اللاتيني، بعد أن ترجمت إلى اللغة اللاتينية في صقلية، في بلاط فريدريك الثاني على يد ميخائيل سكوتوس في عشرينات القرن الثالث عشر، وانتشرت من

* أستاذ الفلسفة بجامعة الكويت.

***نابولي إلى باريس واكسفورد وكولونيا، ولاقت رواجاً كبيراً في كليات الفنون (الفلسفة) لا سيما في جامعة باريس حيث دعي أتباعها «رشديين» (Averroistas) ولقب صاحبها بـ «الشارح» (Commentator) واعتبر السلطة الفاصلة في فهم فلسفة الستاجيري والدفاع عنها.***

لكن سرعان ما شعرت السلطات الدينية بخطر بعض أفكار الفيلسوف العربي على العقيدة الدينية المسيحية، ووجدت فيها تهديداً لعقيدة خلود النفس الفردية ومسئولية الإنسان عن أعماله، فراحت تجنّد معلمي كليات علوم الدين (Theologiae) لدحض تلك الآراء والحيلولة دون انتشارها. كما خشيت الكنيسة من أن يخرج معلمو كليات الفنون عن الدور المرسوم لهم، وهو دور «الخدام للاهوت» باعتبار أن «الفلسفة هي خادمة للاهوت» (Ancilla Theologiae) فيستقلون عن هيمنة الكنيسة ويفلتون من سلطة رجال الدين. وأسعفت السلطات الكنسية معلمي «الرأي المستقيم» بالتحريمات المتتالية وبأحكام محاكم التفتيش ضد معلمي الفلسفة فأوقف البعض عن التدريس، وهرب آخرون إلى أماكن آمنة، وأودع بالسجن من لم يلذ بالفرار أو يعلن التوبة عن تعاليمه، لا بل لقي بعضهم حتفه بسبب خروجه على التعليم الرسمي.

أما في دار الإسلام فبقيت قضية «وحدة العقل» محصورة في إطارها الفلسفي البحت ولم تثر اهتمام رجال الدين المسلمين، ولم يجادل فيها أحد من الفلاسفة العرب في الشرق أو في الغرب، مناصراً كان أم مناوئاً. وقد يعزى هذا الصمت إلى اندثار الاهتمام بالفلسفة في هذه البقاع بعد وفاة ابن رشد، آخر الفلاسفة المسلمين، بعد أن تفكك الأندلس وقامت في المناطق العربية الأخرى دويلات رضخت لحكام كان همهم تثبيت حكمهم فأخضعوا لهذا الغرض معظم العلماء والفقهاء والفلاسفة. ولربما كان في أساس هذا الصمت أيضاً أن تلك القضية الفلسفية لم تعرف عن ابن رشد بالصيغة الرشدية التي عرفت بها في الغرب اللاتيني.

وعندما بدأ الاهتمام بالفلسفة العربية الإسلامية في أوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر تمّ ذلك على هامش الدراسات التاريخية والاستشراقية، وشاع عن تلك الفلسفة أنها «فلسفة يونانية بلغة عربية»، وانها قدمت للحضارة الغربية خدمة في حفظها نصوص القدماء من الضياع ونقل أفكارهم- ولو مشوّهة كما ادعي مراراً- إلى الغرب اللاتيني، وبهذا ساهمت في وضع أسس النهضة الأوروبية. وفي العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين بذلت جهود كثيرة للتدقيق في فكر القرون الوسطى اللاتينية في الغرب، وجاء ذلك بفعل من تيار فلسفي هو «التومائية الجديدة»

المتمثل بمفكرين وباحثين شديدي التأثير مثل إتين جيلسون (Etienne Gilson) في فرنسا، ومارتين غرابمان (Martin Grabmann) في ألمانيا. وشجعت هذه الحركة العودة إلى المفكرين العرب الذين عرفهم الغرب اللاتيني، وعلى رأسهم ابن سينا وابن رشد، وبمقدار ما يخدم التعرف إليهم، وفهم وتوثيق آراء المفكرين اللاتين.

أما المفكرون والباحثون العرب فقد أخذ معظمهم بما وصلت إليه الدراسات في الغرب حول الفكر القروسطي اللاتيني، وضمنه موقع تأثير الفلاسفة العرب المسلمين، دون العودة إلى الأصل العربي لتمحيص ما ترجم منه إلى اللاتينية فانتشر على أنه بالفعل رأي هؤلاء الفلاسفة. وكان من بين ما تناقلته الأقلام في الغرب والشرق أن ابن رشد قال بـ«وحدة العقل» التي أشعلت النار في الفكر الأوروبي القروسطي.

وتستند الأبحاث في هذه القضية إلى مسلّمتين اعتبرتا يقينيتين: الأولى أن النص اللاتيني قد نقل فكر ابن رشد على حقيقته. وتقوم الثانية على اعتقاد سائد بأن ما نسبه المفكرون اللاتين إلى ابن رشد هو دون شك رأي الفيلسوف العربي. ويرجح هذه الأقوال أن النص العربي لشرح ابن رشد المطول (التفسير) لكتاب النفس لأرسطو، وهو المرجع الأساسي لقضية «وحدة العقل»، لايزال مفقوداً[٣]، بينما حفظت ترجمته إلى اللاتينية في نسخ عدة ترجع إحداها إلى عام ١٢٤٣ ، وقد تمّ تحقيقها تحقيقاً علمياً دقيقاً[٤]، وأصبحت المصدر المعتمد من قبل الباحثين[٥]، في حين لم تحظ النصوص العربية ذات العلاقة بالموضوع والمتناثرة في كتب أخرى لابن رشد بالاهتمام الكافي.

ومن منطلق مراجعة وتصحيح ما وجد في الأبحاث حول «وحدة العقل» يجهد هذا البحث في إقامة دلائل نصية في كتب ابن رشد، وفي أصلها العربي، تؤسس وتبرر حق التشكيك في صحة هاتين المسلّمتين. فإذا ثبت أن النص اللاتيني قد أضاف إلى الأصل العربي ما ليس لابن رشد، وأنه يخالف مخالفة صريحة النصوص العربية الواردة خارج «الشرح المطول لكتاب النفس»، وثبت من هنا أن «الشارح» لم يقل بوحدة العقل المنسوبة إليه في الفكر اللاتيني القروسطي، لأصبح لزاماً علينا أن نبرّئ فيلسوف قرطبة من أبوّة «وحدة العقل».

## «وحدة العقل» في نصوص ابن رشد باللاتينية

ليس العقل كمالاً للنفس كأن نقول : إن النفس هي كمال الجسد، وهو«ليس بالنفس ولا بجزء من النفس»[٦]. ولا تعريف له بالمعنى الأرسطي للكلمة، وإنما «يقال هذا الاسم (...) على أربعة

أوجه : فيقال عن العقل الهيولاني، وعن العقل الذي هو في الحالة العادية، وعن العقل الفعال، وعن القوة المخيلة»[٧]. ونجد في أماكن مختلفة من النص اللاتيني أقوالاً كثيرة عن كل من هذه المعاني الأربعة نكتفي بذكر بعضها.

لكن هذه المعاني الأربعة تقال حول العقل وهو المشترك بينها، ولابد من التخلص من شروحات ونظريات عديدة قدمت وشوهت- كما يرى ابن رشد- نظرية أرسطو حوله. وأول من يتصدى لابن رشد هو ابن سينا فيختلف معه اختلافاً جذرياً حيث يقول ابن سينا إن العقل هو قدرة من قدرات النفس، وقد تبع ابن سينا في هذا القول توما الأكويني الذي اعتبر أن «الشارح» قد أفسد تعاليم أرسطو حين تكلم عن العقل خارج النفس في حين جعل أرسطو- هكذا الاكويني- العقل جزءاً من النفس[٨]. غير أن أرسطو، وبخلاف ما يراه الاكويني، «بدلاً من أن يضع الجسد مقابل النفس في تراتبية المبادىء المكونة للإنسان، ينتهي إلى وضع النفس مقابل العقل»[٩]. فالعقل ليس قدرة من قدرات النفس، بل هو جوهر قائم بذاته وله في فعل التعقل أشكال وجود تبدو في وصفنا لها أنها منفصلة عن بعضها البعض لكنها فعل واحد يعود إلى جوهر واحد هو الذي به نتعقل.

ففي العقل الهيولاني ورد القول : «إذاً فحد العقل الهيولاني هو في ذلك الذي هو بالقوة كل معاني الصور الهيولانية العامة، وليس بالفعل أي واحد من الكائنات قبل أن يفهمها»[١٠] وجاء قبل أسطر قليلة : «هو لا جسم ولا صورة في الجسم(...) إنه لايملك طبيعة من جهة ذلك إلا طبيعة إمكان تقبل الصور المتعقلة الهيولانية(...) لا يملك أية طبيعة وأي جوهر يتكوّن بهما من جهة كونه هيولانياً إلا طبيعة الإمكان»[١١].

أما بالنسبة للعقل الفعال فهو الذي ينقل الإمكانية- وهي في العقل الهيولاني وفي الأشياء موضوع المعرفة- إلى الفعل، إنه يفعل الإمكانية ويقيم الصلة بين العقل الهيولاني وموضوع معرفته. وهو لا يتصل بالأشياء موضوع المعرفة، بل يجعل من مواضيع المخيلة مواضيع التعقل[١٢] وعلاقته بالعقل الهيولاني هي مثل علاقة الضوء بالفن، فالضوء ينير الأشياء وينير العين أيضاً[١٣]. ولكن ثمة فرقاً بين فعل العقل وفعل الضوء : إن الضوء ينير القطعة الفنية فقط فتراها العين، أما فعل العقل الفعال على الأشياء المفردة فيجعلها كلية كي تصبح موضوع التعقل، إنه ينقلها من الإمكان لتصبح موضوع العقل[١٤]. وهنا يقول النص اللاتيني: «إن العقل الفعال هو بالنسبة للمتقبل مثله مثل الصورة للهيولي»[١٥]. ولابد من التأكيد هنا على أن العقل الفعال في

المعنى والمدلول الذي نجده عند ابن رشد ليس هو العقل الفعال الذي تكلمت عنه الأفلاطونية الجديدة ومن جرى مجراها مثل الفارابي وابن سينا وابن باجة وآخرين. فليس العقل الفعال «واهب الصور» إنه لا يوجد الصور وهي ليست موجودة فيه وجوداً مسبقاً، هي مأخوذة عن الأشياء بواسطة القوة المخيلة التي يُطلق عليها هي أيضاً اسم العقل كما ورد في نصوص عدة[١٦].

وفي فعل التعقل يظهر في النصوص اللاتينية أيضاً ما يسمى بالعقل «المنفعل» (Passibilis) الذي يتكلم عنه أرسطو ويطيل ابن رشد الشرح حوله[١٧] هذا العقل هو العقل بالعادة (Inhabitu) الذي يتفاعل مع الهيولاني والفعال والمتخيل ليحقق فعل التعقل. إذن يتم التعقل بالعقل الهيولاني والفعال والمنفعل والمخيلة متحدين، أي أنهم يشكلون وحدة في ذلك الفعل.

ويخصص النص اللاتيني صفحات عدة لتفسير ما يسمى هنا بـ«العقل النظري» (Intellectus speculativus) ففيه تظهر مفاصل الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال أي طريقة تأثير هذا على ذاك. ومن الملفت للنظر أن ابن رشد يؤكد، حسب هذه النصوص، على التمييز بين العقل الفعال مولد محتوى التعقل الآتي عن المخيلة من جهة، وبين العقل النظري محرك العقل الهيولاني من جهة ثانية[١٨] وعنده أن العقل الهيولاني يكون بذلك حامل العقل الفعال، والعقل النظري على حد سواء[١٩]. ويعتبر «العقل النظري» القائم بهذه الوظيفة إضافة مهمة أتى بها ابن رشد على النظرية الأرسطية، بها يتضح ويتكامل فعل التعقل: تؤخذ المتخيلات عن الموجودات الحقيقية فيجعل منها العقل الفعال موضوعات التعقل ثم يتناولها العقل النظري لتصبح بذلك معقولة في العقل الهيولاني[٢٠].

إن ما يقدمه ابن رشد عن فعل التعقل حسب هذه النصوص يوحي بتقسيمات اعتبرت حقيقية بدلاً من أن تكون وظيفية، وكأن التعقل يتم بفعل عقول مختلفة في فعل واحد. وتزداد النصوص تعقيداً لكثرة الكلام فيها عن مهام وصفات هذه العقول وتداخل العلاقات فيما بينها. فهكذا، وبعد أن اتضحت مهمة العقل النظري، يؤكد النص أنه نتاج مبدأين : أولهما حادث قابل للفساد وخاص بكل إنسان فرد، بينما الثاني، أي العقل الهيولاني، هو أبدي وواحد لجميع الأفراد[٢١]. وفي موضع آخر يقال عن العقل الفعال والعقل الهيولاني إنهما جواهر خالدة ومفارقة[٢٢]، مع الملاحظة أن العقل الهيولاني هو أقل مرتبة من العقل الفعال كونه يحتاج إلى محتويات المخيلة كي يتعقل،

وإلى العقل الفعال ليبلغ كماله[٢٣]. لكن العقل الفعال بدوره لا يتصل بالعقل الهيولاني إلا بواسطة المتخيلات (res ymaginata) التي تخص الإنسان الفرد، لذا يكون الاتصال بين العقل الفعال والإنسان في التعقل فقط، وتكون قدرة العقل الهيولاني على تقبل فعل العقل الفعال، فتكسب الأول كونه عقلاً مستفاداً (adeptus)[٢٤]. لكن نصاً آخر يشير إلى أن اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني يتم مباشرة ودون وسيط[٢٥]، في حين يتم الاتصال مع الإنسان بواسطة محتويات التخيل[٢٦]. ومع الإصرار في الشرح الكبير[٢٧] على أن الاتصال لا يحدث في هذه الحياة بل بعد الوفاة، يبرز تناقض صريح مع ماقيل حول فعل التعقل كما رأيناه حتى الآن، خاصة وأن النص اللاتيني يؤكد أن الاتحاد أو الاتصال هوأساس إمكانية التفكير، لا أن التفكير هو الذي يقودنا إلى الاتصال[٢٨].

لربما كان سبب هذه التناقضات - التي تظهر في الصفحات الأخيرة من النص اللاتيني- الخلط في جمع نصوص مختلفة، (منها رسالة ابن باجة في الاتصال)، إلى كتاب الشرح، الأمر الذي لايمكن التحقق منه إلا بعد اكتشاف النص العربي الذي نقل إلى اللاتينية، يضاف إلى ذلك أن حفيد ابن رشد قد نقل عن والده آراء ضمنها في رسالة حول اتصال العقل[٢٩]. فلربما ضمّ هذا النص إلى ماكتبه الوالد في الترجمة اللاتينية دون أن يفرق بين الأب والابن، أو أن النزعة المتصوفة التي ازدهرت في تلك الفترة في الغرب والشرق قد سهلت ضم هذه النصوص فدخل الاتصال على نظرية ابن رشد. ولكن من المؤكد أن لا ذكر على الإطلاق لمثل هذا الاتصال في النظرية الأرسطية في العقل والتعقل. فمن أين لـ«الشارح» الذي رفض في أكثر من مكان الأفكار الأفلوطينية وأفكار الفارابي وابن سينا وابن باجة في المعرفة والتعقل أن يتكلم عن «الاتصال»؟

ويظهر التناقض بين النصوص اللاتينية بشكل صارخ فيما تعرضه نظرية فيلسوف قرطبة حول العقل الهيولاني. هذا العقل هو واحد لجميع البشر[٣٠]

(Intellectus materialis est unicus om nibus hominibus) انه ليس صورة ولا مادة ولا مركباً من صورة ومادة[٣١]. وبسبب كونه «واحداً لكل البشر(...) رأينا أن الصنف البشري أزلي»[٣٢]. ويؤكد عنه في أكثر من موضع أنه «غير حادث وغير قابل للفساد» (Ingenerabilis et in-corruptibilis)[٣٣]. لكن النص اللاتيني نفسه يحتوي على اعتراضات وإقرارات حول وحدة هذا العقل يوجزها ابن رشد بالقول : «كيف يكون العقل الهيولاني واحداً في العدد عند كل أفراد

البشر وكائناً وفاسداً بكيان وفساد الأشخاص، هذه المسألة هي لعمري جد عويصة وذات لبس شديد، إذ لو وضعنا أن هذا العقل الهيولاني متعدد بعدد أفراد البشر لحدث أن يكون هذا إما جسماً أو قوة في الجسم لا غير(...)، وهكذا سوف تكون قوة العقل وقوة الحس سيان، أو لن يكون هناك فارق بين وجود الصورة خارج النفس وفي النفس(...) وهذا أحد تلك الأشياء التي تشهد بكون أرسطو طاليس يرى أن هذا العقل ليس بمعنى فردي، ولو وضعنا كونه لا يتعدد بتعدد الأفراد لحدث أن تكون نسبته إلى كل الأفراد الموجودين في كمالهم النهائي من الوجود واحدة»[٣٤].

ثم يرى ابن رشد أن أرسطو لم يبت في طبيعة هذا العقل بوضوح كما أنه لم يقل بوحدته لجميع البشر. فمن هنا كان على الفيلسوف العربي أن يوجد هو جواباً، خاصة وأن آراء الشراح القدامى هنا متضاربة وآراء الفلاسفة العرب مشوبة بأفكار غير أرسطية. فهو يكرر في أكثر من موضع أنه ينبغي الابتعاد عن الفهم الأفلاطوني للتعقل، ورفض رأي كل من الاسكندر الافروديسي وثاوفرسطوس وثامستيوس، لا سيما ما يقوله الأفروديسي من أن العقل الهيولاني هو مجرد استعداد للتقبل (Praeparatio)[٣٥]. فكيف يصدق قول أرسطو «ان العقل الهيولاني هو جوهر غير حادث وغير قابل للفساد» مع كونه استعداداً لا غير؟ أما حينما يقول أرسطو عن العقل الهيولاني إنه مائت (de anima ٤٣ . a ٢٥) فإنما يقصد بذلك المخيلة والعقل والمنفعل لا غير[٣٦]. ويصر فيلسوف قرطبة في أكثر من موضع على أن القول إنه واحد لجميع البشر إنما هو قول متناقض ومليء بمغالطات من المحال الخروج منها : «إن قلت كان كذلك، فضروري لو تحصّلت أنت على معقول أن أتحصل أنا أيضاً على ذلك المعقول، الشيء الذي هو محال»[٣٧] ويضيف مستطرداً بعد صفحات : «فلو كان الشيء المعقول لدي ولديك واحداً على كل الأوجه لحدث لو عرفت أنا معقولاً ما أن تعرفه أنت أيضاً ومحالات أخرى كثيرة. ولو وضعنا أنه تكثّر لحدث أن يكون الشيء المعقول لدي ولديك واحداً في النوع واثنين في الشخص، ولذلك هكذا الشيء المعقول شيئاً معقولاً ويسير الأمر إلى اللانهائي. وهكذا سيمتنع أن يتعلم التلميذ عن العلم إلا لو كان العلم الذي هو عند المعلم قوة محدثة وخالقة للعلم الذي هو عند التلميذ طبقاً للكيفية التي تحدث هذه النار من جهتها ناراً أخرى شبيهة بها في النوع، الشيء الذي هو محال. وهذا الشيء المعلوم الذي هو واحد عند المعلم والتلميذ على هذا الوجه جعل أفلاطون يؤمن بكون التعلم تذكراً»[٣٨] ويتبع النص اللاتيني هذا الكلام بتكرار القول ان العقل الهيولاني غير قابل للفساد وهو واحد لجميع البشر، بينما تكون

المحتويات خاصة بكل فرد وتابعة له وهي كثيرة وقابلة للفساد والفناء[٣٩]. ويتبع القول بأن العقل الهيولاني حادث وقابل للفساد بتأكيد، من ناحية أخرى أنه أبدي[٤٠] ومن هنا اعتقدت الفلسفة المشائية بخلود الجنس البشري[٤١].

وقبيل نهاية الشرح الكبير نجد كلاماً عن العقل جاء فيه أنه صورة الإنسان. والدليل على ذلك أن الإنسان الفرد يفكر حينما يشاء[٤٢] مؤكداً «أنه لأمر ضروري أن يكون العقل الفعال صورة فينا»[٤٣] وقد سبق وقال قبل ذلك: «إنه من الضروري أن تنسب إلينا تلك القوتان في العقل أي الفاعل والهيولاني»[٤٤]. وهذا ما يناقض القول بوحدة العقل التي تكررها النصوص اللاتينية، ويثبت ككثير من النصوص السابقة أن العقل فردي، وليس واحداً لكل البشر.

تقودنا هذه النصوص والتناقضات التي تحملها إلى تساؤلات عدة :

كيف أهملت هذه النصوص الصريحة من قبل الرشديين وخصومهم؟ ولماذا يصر الباحثون على أن ابن رشد هو صاحب نظرية «وحدة العقل» وأمامهم اعتراضاته الواضحة على هذه الوحدة التي تعود بالفلسفة إلى نظرية المعرفة الأفلاطونية، وتلغي التعقل الفردي بجعله نتيجة الاتصال بعقل خارج عن الإنسان؟ أم أن الترجمة إلى اللاتينية هي التي ساقت إلى الاعتقاد بأن عقلاً واحداً مفارقا يمكّن البشر من التعقل بدلاً من أن يعني كلام ابن رشد أن العقل وبمختلف الوظائف التي تتم فيه هو واحد لدى جميع البشر ؟ وهو من طبيعة واحدة في كل فرد ليكون بالتالي «الأعدل قسمة بين البشر»؟ فهل يصح عندئذ أن يقال عن «الشارح» انه أفسد فلسفة أرسطو حينما قال بوحدة العقل ؟

تفرض علينا التساؤلات السابقة البحث عن رأي ابن رشد في نصوصه العربية، فعلى الرغم من أن الأصل العربي للشرح الكبير لكتاب النفس لا يزال مفقوداً، إلا أن ما سبق يجعلنا نشك في علمية الاعتماد على النص اللاتيني، لا سيما وأن كتب ابن رشد الأخرى تحتوي على ما يكفي لتوضيح رأيه. وقد جمعنا هذه النصوص من مصادر ثلاثة : أولها فصل حول «القوة الناطقة» وهو جزء من «الشرح المتوسط» لكتاب النفس محفوظ ومخطوط بخط عبري في المكتبة الوطنية في باريس[٤٥] والثاني نصوص من «تفسير كتاب ما بعد الطبيعة» أي «الشرح المطول» لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو[٤٦] أما الثالث فمن «الرسالة في النفس» وهو «الشرح الملخص» لكتاب النفس[٤٧]. ولعل في وضع هذه النصوص بمقابل ما ورد في النص اللاتيني ما يعزز اعتقادنا بأن «وحدة العقل» دخيلة على فكر فيلسوف قرطبة.

## نصوص «الشرح المتوسط»

يقول شراح أرسطو السابقون أن العقل «قوة» مفارقة لسائر قوى النفس، وأنه ليس جزءاً منها أو قدرة فيها، ولا شيء حسي فيه، كما أنه لا يختلط بأية صورة حسية[٤٨] «وليست طبيعته إلا طبيعة الاستعداد فقط. أعني أن العقل الذي بالقوة هو استعداد فقط لا شيء يوجد فيه هذا الاستعداد»[٤٩]. وهو يسمى العقل الهيولاني، وقد اعتقد الاسكندر الأفروديسي أن العقل هو مجرد استعداد بينما يرى الشراح الآخرون أنه استعداد في جوهر منفصل، أما «الشارح» فيقول إن جميع هذه الآراء ليست آراء أرسطو : «لا ان الاستعداد شيء موجود في طبيعة هذا المفارق كما زعم ذلك المفسرون ولا هو استعداد محض كما زعم ذلك الاسكندر»[٥٠]، الرأي الصائب عنده هو في الجمع بينهما. ويضيف ابن رشد : «فقد تبين إذاً أن العقل الهيولاني هو شيء مركب من الاستعداد الموجود فينا، ومن عقل متصل بهذا الاستعداد، هو من جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل. وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعدادي. وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال»[٥١]. هذا العقل لا صورة له، لذا يكون بإمكانه أن يتقبل الصور وأن يتقبل استعداديته أيضاً، انه يتقبل «الإعدام» أي عدم وجود الصور، وهذا يعني أنه يتقبل ذاته حين لايتقبل الصور. وجاء في الشرح المتوسط أيضاً أن العقل فينا واحد «فهو من جهة فعله للمعقولات يسمّى فعالاً، ومن جهة قبوله إياها يسمّى منفعلاً، وهو في نفسه شيء واحد»[٥٢].

إن الهوة بين ما ورد في هذا الفصل الأصلي وما ذكر سابقاً في النص اللاتيني لا يمكن ردمها بتأويلات أياً كان نوعها لا سيما وقد جاء في النص العربي: «يجب أن يوجد في العقل هذان الفصلان: أعني عقلاً فعالاً وعقلاً منفعلاً. فيكون فينا عقل هو عقل من جهة أنه يقبل كل معقول، وفينا عقل من جهة أنه يفعل كل المعقولات وهذا العقل حاله من المعقولات حال الضوء من الألوان»[٥٣] ويلي ذلك تأكيد على أن العقل الفعال هو صورة الإنسان، به يصبح العقل الهيولاني عقلاً بالفعل حينما يتحدان بفعل التعقل الخاضع لإرادة الإنسان الفرد. ثم إن «هذا العقل الذي هو صورة لنا من جهة وفعال للمعقولات من جهة بيّن من أمره أنه مفارق وأنه غير كائن ولافاسد»[٥٤]، هو باق ولا يفنى بفناء الجسد.

فأين «وحدة العقل» المعنية في النصوص اللاتينية من هذه التأكيدات ؟

## نصوص «تفسير ما بعد الطبيعة»

تأتي لنصوص الشرح المطول لكتاب الميتافيزيقا أهمية بالغة في موضوع بحثنا. فمن الثابت تاريخياً أن هذا الشرح قد كتب بعد الشرح المطول لكتاب النفس، وتدل على ذلك الإشارات الواضحة في تفسير الميتافيزيقا وهي متضمنة في المخطوطات التي اعتمدت في التحقيق(٥٥) فأقدم مخطوط لترجمة هذا التفسير إلى اللاتينية يحمل تاريخ ٥ يونيو ١٢٤٣ أي بعد وفاة ابن رشد بخمسين سنة، وهو خال من أخطاء في الترجمة أو تناقضات في الفكر، على عكس ما وجدناه في النص اللاتيني لشرح كتاب النفس، وهذا ما يرجح الاعتقاد بأن الخطأ في هذا الأخير لم يأت عن الترجمة، بل عن إضافات وجدت في النص العربي أو حملها الناسخون على الترجمة اللاتينية. لذا كان لابد من تنقية شرح كتاب النفس مما دخل عليه بفعل ظروف لم يتجه نحوها من هذا المنطلق جهد الباحثين بعد.

بعد عرض شرح الاسكندر ويمقابله رأي «قدماء المشائين» يقول الفيلسوف العربي مفسراً المقطع الشهير من كتاب اللام من ميتافيزيقا أرسطو (٢٧-٢٤، A ١٠٧٠ a) : «ونحن فقد فحصنا عن المذهبين في كتاب النفس وبيّنا أن العقل الفعال هو كالصورة في العقل الهيولاني، وأنه يفعل المعقولات ويقبلها من جهة العقل الهيولاني، وأن العقل الهيولاني كائن فاسد، وبيّنا هنالك أن هذا هومذهب الحكيم وأن العقل الذي بالملكة فيه جزء كائن وجزء فاسد، وأن الفاسد هو فعله وأما هو في ذاته فليس بفاسد وأنه دخل علينا من خارج وذلك أنه لو كان متكوناً لكان حدوثه تابعاً لتغير كما تبين في مقالات هذا العلم التي في الجوهر حيث بيّن أنه لو كان يحدث شيء من غير تغير لحدث شيء من لا شيء ولذلك العقل الذي بالقوة هو لهذا العقل كالمكان لا كالهيولى، ولو كان فعل هذا العقل من حيث يتصل بالعقل الهيولاني غير كائن لكان فعله جوهره ولم يكن في هذا الفعل مضطراً إلى اتصاله بالعقل الهيولاني. لكن لما اتصل بالعقل الهيولاني كان فعله من جهة مايتصل به غير جوهره وكان ما يفعله هو جوهر لغيره لا لذاته، ولذلك أمكن أن يكون شيئاً أزلياً يعقل ماهو كائن فاسد. فإن كان هذا العقل يتعرى عند بلوغ الكمال الإنساني عن القوة فقد يجب أن يبطل منه هذا الفعل الذي هو غيره. فإما أن نكون في تلك الحال غير عاقلين أصلاً بهذا العقل أو نكون به عاقلين من حيث فعله جوهره. ومحال أن نكون في وقت من الأوقات غير عاقلين به، فقد بقي أن نكون، إذا برىء هذا العقل من القوة عاقلين به، من حيث فعله جوهره وهي السعادة القصوى»(٥٦). ففي فعل التعقل إذاً مفتاح فهم التصور الرشدي لنظرية أرسطو في العقل. وحينما

يتكلم في مواضع أخرى من هذا الكتاب عن عناصر التعقل يقول : «التصور بالعقل هو فعل العقل، هو العقل نفسه(...) العقل هو المعقول نفسه على ما تبين في كتاب النفس»(٥٧). ولزيادة في الإيضاح يقول ابن رشد: «والذي يفهم ذاته هو العقل باكتساب المعقول (...) فإنه إذا اكتسب المعقول وفهمه فهم ذاته إذ كانت ذاته ليست شيئاً آخر غير المعقول الذي فهم. فالعقل إذا هو الملتذ بذاته»(٥٨). ثم يختتم هذه الشروحات معلقا على قول أرسطو: «ان فعل العقل الحياة» قائلاً : «وهو موصوف بالحياة لأن اسم الحياة ليس ينطلق على شيء إلا على الإدراك. وإذ كان فعل العقل هو الإدراك ففعل العقل هو حياة»(٥٩).

يصعب في إطار بحث واحد سوق جميع النصوص الشاهدة على الخلافات والتناقضات القائمة بين ما ورد في شرح كتاب النفس اللاتيني وشرح كتاب الميتافيزيقا العربي. وبعد المقارنة الدقيقة التي لا يتسع المجال لعرضها هنا يتبين بوضوح ما يلي :

١- إن العقل الهيولاني والعقل الفعال هما وجهان لكيان واحد، وهذا ما يؤكده أيضا نص «الشرح المتوسط» الذي سبق ذكره.

٢- إن العقل الهيولاني كائن وفاسد. فمن أين له أن يكون واحداً لجميع البشر ؟

٣- لم يرد في أي موضع من الشرح المطول للميتافيزيقا في أصله العربي ذكر أو إشارة إلى «وحدة العقل».

## نصوص «تلخيص كتاب النفس»

إن لهذا «التلخيص» خصوصية بين أعمال ابن رشد تعطيه قيمة كبرى في توثيق نظريته في المعرفة، وذلك ليس فقط من باب أنه «كلما كان الشرح صغيراً، كان ابن رشد أكثر حرية في التعبير عما يتصور أنه مضمون النص الأصلي»(٦٠)، بل ولأن لهذا الكتاب تاريخاً شغل الباحثين سنين طويلة إلى أن ثبتت آراؤهم حوله. فقد أزيل كل شك حول صحة نسبته إلى ابن رشد ورجع القائلون بأنه ليس هو «الشرح المتوسط» كما كان يقول البعض(٦١). وقد أربك تاريخ تأليفه ووجود صيغتين مختلفتين للنص البعض الآخر(٦٢) إلى أن ثبت بشواهد المخطوطات والتدقيق في قراءتها وتحقيقها أن لدينا صيغة أولى لهذا التلخيص كتبها ابن رشد عن طلب من الحاكم أبي يعقوب حينما كان واقعاً تحت تأثير ابن باجة(٦٣) وكتب صيغة ثانية(٦٤) بعد أن تخلص من تأثير معلمه، لابل بعد أن ألف الشرح المطول لكتاب النفس(٦٥) حيث يشير بصريح الكلام إلى أن ابن باجة قد

ضلله، لكنه بعد تعمقه في دراسة الفلسفة الأرسطية عدل عن بعض ماجاء في الصيغة الأولى، ومعظمه يعدل فهمه السابق لنظرية المعرفة الأرسطية، وبالتالي يمكننا الانطلاق من أن ما ورد في «التلخيص» هو رأيه وموقفه من قضية العقل والمعرفة.

يسأل ابن رشد : هل للكلي وجود خاص به أم أن له وجوداً في النفس فقط؟[٦٦] ويلحق بالسؤال عرض آراء الشراح ثم يقول رأيه بعبارة قاطعة انه: «لو أنزلنا هذه الكليات غير متكاثرة بتكاثر خيالات أشخاصها المحسوسة للزم عن ذلك أمور شنيعة، منها أن يكون كل معقول حاصل عندك حتى يكون متى تعلمت أنا شيئاً ما تعلمته أنت ومتى نسيته أنا نسيته أنت أيضاً(...) وكانت علوم أرسطو كلها موجودة بالفعل عند من لم يقرأ كتبه بعد»[٦٧] ففعل التعقل فردي إذاً وموضوعه مشخص. ويلوم في نص واضح ثامسطيوس بقوله: «وأما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها العقل الهيولاني أزلية، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالية، وأما غيرهم ممن نحا نحو ابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون وهم لا يشعرون أنهم يناقضون وذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثة وأنها ذات هيولى أزلية أيضاً»[٦٨]. ويعلل خطأهم في القول بأن العقل الهيولاني أزلي بقوله: «وكأنهم إنما عرض لهم هذا الغلط لما أرادوا الجمع بين مذهب أفلاطون وأرسطو»[٦٩]، أما عن الاسكندر الافروديسي فتضيف صيغة مخطوطة مدريد[٧٠] لتنفيذ قوله إن «العقل الهيولاني هو استعداد فقط مجرد من الصور»[٧١]: «ولإشكال هذا المعنى على المفسرين جعلوا العقل الهيولاني جوهراً أزلياً من طبيعة العقل أي وجوده وجود في القوة حتى تكون نسبته إلى المعقولات نسبة الهيولى إلى الصورة لكن ما هذا شأنه»[٧٢].

وفي «التلخيص» جملة تثير الدهشة والغرابة في حالة بقائها على صيغتها. فقد اتضح لفيلسوف قرطبة ما قصده أرسطو بأقواله حول العقل الهيولاني، ثم تخلص من تضليل معلمه ابن باجة وفي سياق سرده لهذه الواقعة ترد الجملة المفاجئة: «فإن أرسطو ينص على أن العقل الهيولاني أزلي»[٧٣]، لكن هذه الجملة تتناقض مع جميع ما ورد في النصوص العربية عن العقل الهيولاني بالإضافة إلى أن هذا الرأي هو رأي ثامسطيوس الذي يرفضه ابن رشد. ولما لهذه الجملة من أهمية عدت إلى المخطوطة في مدريد فوجدت (ورقة ٣٢) أن القراءة لا يمكن أن تكون إلا «كأن» وليس «فإن». وبهذا يستقيم القول فلا يكون تأكيداً بل هو تشكيك فيما ينسب إلى أرسطو. وفي ملحق للفصل حول القوة الناطقة في مخطوطة القاهرة[٧٤] يلخص ابن رشد رسالة معلمه ابن باجة في اتصال العقل بالعقل الفعال. وبمقارنة هذه الفقرات مع ما جاء في نهاية الشرح المطول

لكتاب النفس بصيغته اللاتينية نجد أنها واحدة معها تحمل الآراء عينها حيث يقول ابن باجة مثلاً: إن العقل الفعال هو الله نفسه كما يرى المتصوفون. وفي هذا الإطار فقط أي في تلخيص رسالة ابن باجة، جاء «إن هذا العقل هو واحد بالعدد لجميع الناس»(٧٥) وهذا ما تناقلته أقلام الكتاب اللاتين. أما ابن رشد فيعرض إعراضاً كلياً عن الأخذ بهذه الآراء وغيرها في الصيغة الثانية للتلخيص كما حفظت لنا في مخطوطة مدريد. أفلا يكون هذا أساساً كافياً لصحة القول : إن الفيلسوف العربي وبعد أن استقل عن ابن باجة رفض مثل هذه الآراء رفضاً تاماً فأعرض عنها وأسقطها من كتابه؟

تتيح هذه النصوص التأكيد بأن ابن رشد لم يقل بوحدة العقل كما نسبت إليه في الغرب اللاتيني. ومع استمرار فقدان النص العربي للشرح المطول لكتاب النفس كان اللجوء إلى مؤلفات أخرى أمراً لابد منه لتوثيق هذا الرأي. وبعد المقارنة بين الترجمة اللاتينية لـ«تفسير ما بعد الطبيعة» وأصلها العربي تبيّن أن ميخائيل سكوتوس، مترجم هذا الكتاب ومترجم «الشرح المطول لكتاب النفس»، قد أدى ترجمة أمينة ودقيقة لا تسمح بتحميله مسئولية من نوع سوء الفهم أو التحريف. وهذا ما يحملنا على القول ان «الشرح المطول لكتاب النفس» لم يكن في أصله العربي كتاب ابن رشد فقط، بل كان تجميعاً ضم آراء كثير ممن أدلوا بدلوهم في موضوع العقل والمعرفة دون أن يفصل في نسبة هذه الآراء إلى أصحابها. أما أن تكون هذه الآراء التي أضيفت إلى كتاب ابن رشد فأصبحت جزءاً منه، قد أضيفت من قبل الرشديين اللاتين أو من خصومهم، فهذا احتمال ضعيف جداً حيث إن المخطوطة اللاتينية التي اعتمدت في تحقيق النص مؤرخة بسنة ١٢٤٢ أي قبل احتدام الصراع حول قضية «وحدة العقل» الذي استمر بعد سنة ١٢٦٠ في جامعة باريس أو غيرها.

فمن أين- وبعد أن ظهر واضحاً أن ابن رشد العربي بعيد عن القول بـ«وحدة العقل»- إصرار الباحثين وكتبة تاريخ الفكر على اتهامه بهذه القضية؟

قد يكون التسليم الكلي بمصداقية المصادر اللاتينية ونزاهة الأبحاث حولها من جهة، وغياب جرأة الباحثين غير المقيدين بتحيز فكري أو عرقي، أو بأفكار مسبقة من جهة أخرى أسباباً غير مباشرة لما لحق بحق فيلسوف قرطبة من إجحاف، وإذا ماأضفنا إلى ذلك كله هيمنة السلطة الكنسية على الفكر في القرون الوسطى والدور المركزي الذي كان ولا يزال لفكر توما الأكويني وأتباعه، لفهمنا حالة الاغتراب التي يعيشها فكر فيلسوفنا العربي في الغرب وبين أهله أيضاً.

# الهوامش

(١) المصدر رقم ١ من المصادر باللغات الأخرى، ص ٣٨.
(٢) I.D.Jandun: Questiones in duodecim libros Metaphysica
Venzia ١٥٥٣ ,I,q. ٣. dub ١ f. ٣ va
(٣) قمت عام ١٩٧٢ برحلة علمية للبحث عن النص العربي في مكتبات ودور مخطوطات في كل من الهند وإيران وتركيا دون أن أوفق إلى العثور عليه.
(٤) هو المصدر رقم ٢ في لائحة المصادر والمراجع باللغة العربية.
(٥) قام الأستاذ إبراهيم الغربي بنقل هذا النص من اللاتينية إلى العربية ونشره بيت الحكمة في قرطاج/ تونس بعنوان: «ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو» تونس ١٩٩٧.
(٦) رقم ٢ من المصادر باللغات الأخرى (وسيشار إليه لاحقاً بـ النص اللاتيني)، ص ١٦٠ ، ١٧٨.
(٧) المصدر السابق، ص ٤٥٢.
(٨) المصدر رقم ٢ من المصادر باللغات الأخرى، ص ١١٧.
(٩) المرجع رقم ٤ من المصادر والمراجع باللغات الأخرى، ص ٢٢٠.
(١٠) النص اللاتيني، ص ٣٨٧.
(١١) المصدر السابق، ص ٣٨٦.
(١٢) المصدر السابق، ص ٤٠١.
(١٣) المصدر السابق، ص ٤١٠-٤١١.
(١٤) المصدر السابق، ص ٤٣٨.
(١٥) المصدر السابق، ص ٤٠٦.
(١٦) المصدر السابق، ص ٤٤٩-٤٥٢.
(١٧) المصدر السابق، ص ٤٤٣ وما يتبع.
(١٨) المصدر السابق، ص ٤٠١.
(١٩) المصدر السابق، ص ٤٩٩.
(٢٠) المصدر السابق، ص ٤٠٠.
(٢١) المصدر نفسه.
(٢٢) المصدر السابق، ص ٤٣٩.
(٢٣) المصدر السابق، ص ٤١٠- ٤١١، ٤٤٢.
(٢٤) المصدر السابق، ص ٤١١.
(٢٥) المصدر السابق، ص ٤٨٦.
(٢٦) المصدر نفسه.
(٢٧) المصدر السابق، ص ٥٠١.
(٢٨) المصدر السابق، ص ٤٨٦.
(٢٩) هو محمد بن أحمد بن محمد (الحفيد).
(٣٠) النص اللاتيني، ص ٤٠٦-٤٠٧.
(٣١) المصدر السابق، ص ٣٨٦.
(٣٢) المصدر السابق، ص ٤٠٩.
(٣٣) المصدر السابق، ص ٣٨٩.
(٣٤) المصدر السابق، ص ٣٨٥ وما يتبع.
(٣٥) المصدر السابق، ص ٣٣٢.
(٣٦) المصدر السابق، ص ٤٥٣-٤٥٤.
(٣٧) المصدر السابق، ٣٨٦.
(٣٨) المصدر السابق، ص ٤٠٠ وما يتبع.
(٣٩) المصدر السابق، ص ٤٠٥.
(٤٠) المصدر السابق، ص ٤٠٦.
(٤١) المصدر السابق، ص ٤٤٨.

(٤٢) المصدر السابق، ص ٤٣٩-٤٤٠ ، ٤٩٩-٥٠٠.
(٤٣) المصدر السابق، ص ٥٠٠.
(٤٤) المصدر السابق، ص ٤٤٠.
(٤٥) المصدر رقم ٣ من المصادر باللغة العربية.
(٤٦) المصدر رقم ١ من المصادر باللغة العربية.
(٤٧) المصدر رقم ٣ من المصادر باللغة العربية.
(٤٨) المصدر رقم ٢، ص ١٤٣ أ العامود الأول والثاني.
(٤٩) المصدر السابق، ص ١٤٤ ب العامود الأول.
(٥٠) المصدر نفسه.
(٥١) المصدر السابق، ص ١٤٤ ب العامود الأول والثاني.
(٥٢) المصدر السابق، ص ١٤٤ ب العامود الثاني.
(٥٣) المصدر السابق، ص ١٤٦ ب العامود الأول.
(٥٤) المصدر السابق، ص ١٤٦ ب العامود الثاني.
(٥٥) المصدر رقم ١، المجلد الأول.
(٥٦) المصدر رقم ١، ص ١٤٨٩-١٤٩٠.
(٥٧) المصدر السابق، ص ١٦٠٠.
(٥٨) المصدر السابق، ص ١٦١٦-١٦١٧.
(٥٩) المصدر السابق، ص ١٦١٩.
(٦٠) المرجع رقم ٥ من المصادر والمراجع باللغة العربية، ص ٥١.
(٦١) الأهواني، فؤاد: مقدمة المصدر رقم ٣ باللغة العربية، ص١٤.
(٦٢) بويج، موريس : في المجلد الأول من المصدر رقم ١ باللغة العربية.
(٦٣) هذه النسخة محفوظة في مخطوطة دار الكتب في القاهرة تحت رقم: حكمة ٥.
(٦٤) حفظت في مخطوطة مكتبة مدريد الوطنية تحت رقم: ٥٠٠٠/ عربي.
(٦٥) هكذا الأهواني في المصدر رقم ٣ باللغة العربية، ص ٨٠.
(٦٦) المصدر رقم ٣ باللغة العربية، ص ٧٥ وما يتبع.
(٦٧) المصدر السابق، ص ٨٥.
(٦٨) المصدر السابق، ص ٨٣.
(٦٩) المصدر السابق، ص ٨٥.
(٧٠) المصدر السابق، ص ٨٧.
(٧٠) المصدر السابق، ص ٨٧.
(٧٢) المصدر نفسه.
(٧٣) المصدر السابق، ص ٩٠.
(٧٤) المصدر السابق، ص ٩٠-٩٥.
(٧٥) المصدر السابق، ص ١٠٨.

# المصادر والمراجع

## أولا : العربية

(١) ابن رشد: «تفسير ما بعد الطبيعة»، تحقيق موريس بويج، ٤ أجزاء، بيروت ١٩٢٨-١٩٥٢.
(٢) ابن رشد : «القول في القوة الناطقة» (= فصل من الشرح المتوسط لكتاب النفس كتب بأحرف عبرية)، مخطوطة باريس/ عبري ١٠٠٩ من ص ١٤٣ أ العامود الثاني حتى ١٤٩ أ العامود الثاني.
(٣) ابن رشد: «تلخيص كتاب النفس»، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٥٠.
(٤) العراقي، عاطف : «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، القاهرة ١٩٦٧.
(٥) ليمان، أوليفر : «ابن رشد والغرب» في : ابن رشد والتنوير، الكويت ١٩٩٧.

## ثانيا : الأجنبية

(١) L.W.Keeler Roma 1957. Aquinas, Thomas: De unitate intellectus contra Averroistas, ed.

(٢) Idem: In Aristotelis librum De anima Commentarium ed. A.M. Pirotta, Turino ,1959.

(٣) anima lidros, ed F.S. Crawford, Cambridge/ Mass.. Averrois Cordobensis: Commentarium magnum in Aristotelis De 1953

(٤) Barbotin, Ed. : La théorie aristotelicienne de l'intellect d'aprés Theophraste, Paris-Louvain 1954.

(٥) Hana, G.G.: L'unité de l'intellect: nécessité immanente au systéme d'Averroés? in : Actes du 5eme Congres international d'Arabisants, Bruxelles , 1970.

(٦) Idem: Comment Saint Thomas et Averreoés ont-ils lu la définition de l'ame d'Aristote, in 5eme Congres international de la philosophie médiévale, Madrid , 1972.

(٧) Idem: Réviser l'abord thomiste d'Averroés, in: Atti del Congresso internazizonale: Tommaso d Aquino nel suo Settimo centenario, Napoli , 1975.

# الاشتباه في فكر ابن رشد

د. حسن حنفي*

## ١- ماذا يعني الاشتباه؟

يعني الاشتباه توترا بين قطبين، كلاهما صحيح، تناقضا بين طرفين، كلاهما ضروري. ودون هذا التوتر في الوتر المشدود لا يصدر نغم ولايسمع لحن. ارتخاء عن أحد الطرفين يقضي على الشد من أساسه. وهو توتر طبيعي نظرا لوجود الفكر بين دوافع متباينة. تتجاذبه بواعث متعددة. وكلها تعبر عن الموقف الحضاري. وإن إبداع المفكر هو قدرته على العزف وإصدار ألحان متناغمة بدلا من النشاز. وقد يختلف عازف عن آخر في الألحان ولكن يتفق كلاهما في التناغم وجمال اللحن. فالمذاهب الفلسفية كالأعمال لها تناغمها الفني، ورنينها في آذان المستمعين، وصداها في قلوب القراء.

* أستاذ الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

والتوتر موقف انفعالي ووجودي مصاغ صياغة عقلية. فالتحليلات العقلية، والاختيارات المذهبية، والبدائل النظرية، والجدل بين التيارات الفكرية كلها تحاول الإبقاء على أكبر قدر ممكن من التوتر بين القطبين. والخلاف فقط في درجة الشد من أجل إصدار أنغام غليظة أو متوسطة أو حادة. التوتر في الفكر يعبر عن التوتر في الحياة، والاشتباه في النسق الفلسفي يعبر عن الاشتباه في الوجود. والاشتباه واقع وليس استثناء، ضروري وليس محتملا. لذلك لا يوجد في الاشتباه صواب أو خطأ، حق أو باطل، صحيح أو فاسد. فكلا الطرفين، وكلا القطبين صواب. إنما يكون الميل لأحد القطبين أكثر من الآخر، والانحياز إلى أحد الطرفين طبقا للتربية والمزاج وتقدير الموقف. لذلك اختلفت المذاهب الفقهية، والفرق الكلامية، والطرق الصوفية والتيارات الفلسفية. وفي الوقت الذي تقضي الحضارة على مقوماتها بفعل السلطة الدينية أو السياسية يكون ذلك نذيرا له ببداية النهاية.

ولا يدل الاشتباه على أي نقص في الوضوح الفكري أو أي تردد في الموقف العلمي، بل كلما كان الاشتباه قويا كان الفكر أخصب وأعمق، وكلما كان التوتر حاداً كان الصوت أعلى. فالفكر صرخة. الفكر بوق في بداية سيمفونية لجذب الانتباه مثل ضربات القدر الأولى في السيمفونية الخامسة لبيتهوفن أو في نهايتها للإعلان عن فكر جديد. والحسم والقطع بدعوى الجذرية إنما هو موقف ايديولوجي صرف وليس موقفا علميا، انحياز مسبق لأحد الطرفين وتضحية بالواقع نفسه كما يحدث الآن في الجزائر. يختصم الفريقان، العلماني والسلفي، ويقطعان ما بينهما من توتر خلاق، وشعب الجزائر هو الضحية. وهو ما يحدث في مصر وتونس في استقطاب حاد بين السلفيين والعلمانيين. الفريق الأول يكفر الثاني، والثاني يخون الأول. وتبقى الدولة مانعا من الالتحام بين الطرفين حتى لا تتولد الطاقة، وتصبح الدولة هي الضحية.

لا يعني الاشتباه أي موقف توفيقي بين طرفين متناقضين بغية التوسط وعجزا عن الحسم وإرضاء للجميع في نهاية سعيدة، لا غالب ولا مغلوب، لا منتصر ولا مهزوم، بل إقرار بواقع ثقافي وموقف حضاري وتعددية منهجية. وهي طبيعة الحضارة بعيدا عن التضاد المفتعل في الحضارة الغربية في الثمانينات المتعارضة بين العقل والحس، الاستنباط والاستقراء، المثال والواقع، الفرد والجماعة. وأخذ أحد الطرفين ضد الآخر مرة، ثم أخذ الآخر ضد الأول مرة أخرى وكرد فعل حتى ينشأ التوازن المعرفي والعودة إلى المركب الجدلي بين الطرفين. الحسم في النية والقصد، وليس في التطبيق والممارسة، الأقرب إلى التجميع لا التفريق، والمصالحة وليس الخصام.

ولا يعني هذا الاشتباه وضع ثنائيات متعارضة حيث لا تعارض أو إسقاط من ثنائيات العصر الماضي على القدماء مثل: التراث والتجديد، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، التراث والحداثة لأنها ثنائيات موجودة في التراث القديم في كل العلوم. في الكلام والفلسفة مثل: الصورة والمادة، العلة والمعلول، الزمان والمكان، الجوهر والعرض، الكل والجزء... إلخ، وموجودة في منطق اللغة عند الأصوليين مثل: الظاهر والمؤول، الحقيقة والمجاز، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص، الأمر والنهي.... إلخ، وموجودة عند أحوال الصوفية مثل: الخوف والرجاء، الصحو والسكر، الغيبة والحضور، الهيبة والأنس، الفقد والوجد.... إلخ. وتدل هذه الثنائية على عمق الواقع ومستوياته المختلفة، وتداخلها ضد التسطيح والأحادية والحرفية. فالكلام له ظهر وبطن، والواقع له إدراك وتأويل. والفلاسفة العظام هم الذين أبقوا على هذا التوتر حيا في مذاهبهم، ارسطو وهيجل وهوسرل وبرجسون.

فأرسطو يبحث في الوقت نفسه عن الصوري والمادي، العقلي والحسي، العام والخاص، الضروري والفردي، كما لاحظ مؤرخو المذاهب الفلسفية. لذلك كان صاحب المنطق وفيلسوف الطبيعة في آن واحد. وهذا هو السبب في إعجاب المسلمين به نظرا لأن الإسلام أيضا حاول الجمع بين الطرفين مثل أرسطو، العقيدة والشريعة، الله والعالم، ملكوت السماء وملكوت الأرض، القانون والمحبة، وباختصار اليهودية والمسيحية. وكما أن أرسطو آخر فلاسفة اليونان يؤرخ للسابقين فكذلك الإسلام آخر مراحل الوحي، والرسول خاتم الأنبياء، ويؤرخ للأنبياء السابقين. في أرسطو اكتملت المدرستان الرئيسيتان في الفلسفة اليونانية، الفيثاغورثية والطبيعة، وفي الإسلام اكتمل الوحي واختتمت النبوة.

هيجل هو أرسطو العصر الحديث الذي جمع بين الطرفين، المنطق والوجود، الروح والتاريخ، المثال والواقع، العقل والحس، الله والدولة، الدين والفلسفة عن طريق الصيرورة، فكلا الطرفين يمثلان مرحلتين لصيرورة واحدة ضد ثنائيات اليونان، بين شلنج فشته في المثالية الألمانية، بين كانط وديكارت في الفلسفة الغربية، بين الشرق والغرب مثل جوته.

فإذا كان أرسطو هو المعلم الأول وابن رشد هو الشارح الأعظم، فإن هيجل هو المعلم الأول في الغرب الحديث وريث اليونان القديم، وبالتالي فمن هو شارحه؟ ولو بعث ابن رشد الآن فمن يشرح؟ على عكس الذين فصلوا بين الاشتباه واختاروا أحد الطرفين دون الآخر مثل باركلي الذي اختار المثالية وضحى بالعالم، أو ماخ الذي اختار التجريبية وضحى بالتصور، أو ديكارت الذي اختار الذات دون الموضوع، وجعل العالم مفهومين رياضيين. الحركة والامتداد، أو فولف الذي

قطع بالعقل دون النقد، وليبنتز الذي أحال العالم كله إلى عقل وذرات روحية أو الوضعية المنطقية والاجتماعية التي اختارت اللغة والأشياء دون المعاني والتصورات.

كما حاول هوسرل وبرجسون مثل أرسطو وهيجل كل على طريقته، الألمانية أو الفرنسية، الجمع بين الطرفين. جمع هوسرل بين العقل والحس، الصورة والمادة، قالب الشعور ومضمون الشعور، الذات والموضوع، البنية والتاريخ، الأنا والآخر في التجربة المشتركة. وفعل برجسون الشيء نفسه، ارسطو وهيجل داخل الشعور الذي يجمع بين الزمان والخلود، التطور والخلق، المكان والزمان، الثابت والمتحرك، العقل والحدس في ثنائيات متعارضة تبين أزمة الوعي الأوروبي في بداية النهاية[1]. ومازالت هذه المذاهب المتشابهة هي التي تثير الفكر، وتدفع إلى التأويل، وتتعدد المدارس التي تخرج منها. وهي التي تؤدي إلى التراكم الفلسفي، والخصوبة الفكرية.

فإن لم يكن الاشتباه واقعا في الحياة وفي الوجود يعبر عنه في الفكر، فعلى الأقل يكون افتراضه علميا لفهم المذاهب الفلسفية إذا ما تعارضت نصوصها، وتناقضت مواقفها، واختلف المنطوق به عن المسكوت عنه. والافتراض العلمي الذي يتم تصديقه في الواقع أو الذي يكشف عن مكوناته يكون أقرب إلى الواقع منه إلى الافتراض. وهو ليس افتراضا واحدا من الغرب من النقد الأوروبي المعاصر، أو من اللسانيات الحديثة، أو من الفلسفة الوجودية كما كتبت سيمون دي بوفوار «من أجل أخلاق للاشتباه» بل هو مفهوم موروث، ولفظ أصولي في «المحكم والمتشابه»، (والانتقال به من منطق الألفاظ إلى منطق الفكر)، ومن مباحث اللغة إلى الموقف الحضاري، ومن آليات التأويل إلى المسار التاريخي. وهناك اثنا عشر اشتباها في فكر ابن رشد وموقفه الفلسفي تعبر عن وضعه الحضاري العام في المشرق أو المغرب، وليس في الأندلس وحده وفي عصر بعينه، عصر الموحدين. هذه الاشتباهات أقرب إلى المنهج منها إلى الموضوع، ومعظم موضوعات ابن رشد ترد إلى مناهجها وكما فعل ابن رشد نفسه في «مناهج الأدلة» عندما أنهاه بخاتمة عن «قانون التأويل». ويمكن صياغة هذه الاشتباهات في صيغة تساؤلات في ثنائيات متقابلة تبين التوتر بين القطبين دون أن تكون هناك بالضرورة إجابة عليها بالاختيار بينهما على التبادل. هي تساؤلات وليست أسئلة، إشكالات لا إجابة عليها بنعم أو لا، فالاشتباه نعم ولا في الوقت نفسه. لا حل لها بالضرورة، بل تظل قائمة وإلا مات الفكر، وانتهى الإبداع.

قد يميل أحيانا ابن رشد إلى أحد الطرفين أكثر مما يميل إلى الآخر. فلا يوجد وسط حسابي بين الطرفين. وقد توجد هذه الثنائيات على مستويات مختلفة وتراتبية في الأعماق. فابن رشد

تأويلي في السطح وظاهري في العمق، تقدمي في السطح وسلفي في العمق، عقلاني في الظاهر ونصي في الباطن، مالكي في النظر وحنبلي في العمل. وقد تتداخل هذه الأعماق واحدا تلو الآخر، فكل عمق ظاهر قد يكون له عمق باطن، ليس بالضرورة على سبعة أحرف. فهو شارح في الظاهر مؤلف في الحقيقة، فيلسوف على ما يبدو، متكلم على ما هو عليه، معتزلي في النية المعلنة، أشعري في التطبيق والممارسة، متكلم على العموم وقاضي على الخصوص، قاضي في التاريخ وعالم في البنية، ملحد في القول مؤمن في الرؤية، معارض في السلوك وسلطوي في التوجه، في نهاية عصر المغاربة وفي بداية ثانية لعصر المشارقة، في نهاية الغرب الحديث وربما في بداية الشرق الجديد.

هذا الاشتباه هو الذي يسمح بالقراءات المتعددة لابن رشد، والتي تصل إلى حد التناقض. وكلها قراءات صحيحة بشرط ألا يخطىء بعضها بعضا. كل قراءة تأخذ طرفا وتترك الطرف الآخر... إسقاطا من الباحث عليه. لو كان عقلانيا خرج ابن رشد كذلك، ولو كان سلفيا خرج ابن رشد كذلك. والقراءة العلمية الموضوعية الحضارية هي التي تصف هذا الاشتباه الذي يعبر أيضا عن الموقف الحضاري للباحث وطبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها.

## ٢- تأويلي أم ظاهري؟

أصبح من المسلمات أن ابن رشد من أنصار التأويل، شأنه في ذلك شأن جميع الفلاسفة، ابن سينا خاصة، والمتكلمين، المعتزلة خاصة، والصوفية، الغزالي وابن عربي نموذجا، ولقد أضاف في نهاية «الكشف عن مناهج الأدلة» خاتمة في «قانون التأويل»[٢]. وهو الذي يؤول النظر في آيات القرآن على أنها الحكمة. ولا يرفض تأويل الفلاسفة لآيات أربع في القرآن توحي بقدم العالم منها وكان عرشه على الماء. فالماء أقدم من العرش، «ثم استوى على السماء وهي دخان» فالسماء قديمة على شكل دخان[٣]. والقول بالنعيم الروحاني والعذاب عند الفلاسفة خاصة ابن سينا خشية من الوقوع في التجسيم المادي والتشبيه الحسي. ولا تكفير للمتأولين حتى عذر الغزالي لأن التأويل ليس خروجا على الإجماع لأنه لا إجماع فيه. فإذا ما تعارض البرهان مع ظاهر الشرع يؤول الشرع. فالتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل باللسان العربي. والقصد من ذلك الجمع بين المعقول والمنقول. ويجوز التأويل إذا ثبت بالإجماع على نحو ظني وليس بمجرد حكم العقل.

ولا يجوز إخراج التأويل الفلسفي أو الكلامي أو الصوفي لمن هو غير أهل له مثل العوام كما قال الغزالي في «الجام العوام عن علم الكلام» وفي «المضنون به على غير أهله». لا ينبغي التصريح بالتأويلات للجمهور. ولا يعلم التأويل الحق إلا الله. لا الجمهور ولا العلماء، لا العامة ولاالخاصة، لا المتكلمون ولا الفلاسفة. ولا ينبغي للصفات الجسيمة التصريح بها للجمهور. التأويل كالدواء في غير محله، يضر أكثر مما ينفع. وتتراكم التأويلات وتتضارب فيما بينها حتى يغيب النص الظاهر ولا يبقى إلا تأويلاته. يختفي الجوهر ولا تبقى إلا الأعراض، وهذا هو معنى حديث الفرقة الناجية وافتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة.

والحقيقة أن قانون التأويل يجعل ابن رشد ظاهري الاتجاه أكثر منه مؤولا، فالمعاني الموجودة تنقسم قسمين:

أولا: أن يكون المعنى المصرح به في الشرع هو بعينه الموجود بنفسه أي الظاهر دون المؤول، وهو مالا تأويل فيه، وتأويله خطأ ولا شك.

ثانيا: ألا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود بنفسه، إنما على بدله على جهة التمثيل، وهو المجاز الذي يحتمل التأويل وهو على أربعة أصناف:

أ- لا يعلم المثول إلا بمقاييس بعيدة مركبة تحتاج إلى زمن طويل وصناعة دقيقة، ولاتستطيعها إلا الفطر الفائقة، فشتان ما بين المثل والممثول. وكلاهما بعيد عن الأفهام. وتأويل خاص للراسخين في العلم وحدهم.

ب- أن يكون المثل والممثول قريبين للأفهام وهو المصرح فيه التأويل.

جـ- أن يكون المثال بعيدا والممثول قريبا، والغاية منه تحريك النفوس مثل «الحجر الأسود عين الله في الأرض»، ويجوز تأويله كما فعل الغزالي والمتكلمون ولا يجوز.

د- أن يكون المثال قريبا والممثول بعيدا مثل تأويل الصوفية، والأحفظ للشرع عدم التأويل، وإلا *تولدت اعتقادات غريبة بعيدة عن ظاهر الشريعة، ينكرها الجمهور*. فمن *خمسة أصناف واحد* لايجوز تأويله وواحد يجوز تأويله. والثلاثة الباقية يجوز ولا يجوز تأويلها وعدم الجواز أقرب. ومن ثم يكون ابن رشد في قانون التأويل أقرب إلى الظاهر منه إلى المؤول.

وعلى الرغم من نقد ابن رشد للحشوية واعتبارها من الفرق الضالة إلا أنه في الوقت نفسه يبدو ظاهري الاتجاه. يرفض تأويلات المتكلمين والفلاسفة والصوفية لأنها ضد ظاهر النصوص،

ويرفض تأويلات شراح أرسطو، يونان ومسلمين لأنها ضد ظاهر قول أرسطو. واللجوء إلى ظاهر القول يخلص القرآن من سوء تأويل المتكلمين، ويخلص أرسطو من سوء تأويل الشراح. العودة إلى قول أرسطو، وتفسير أرسطو بأرسطو، ونصه هو أحد وسائل إنقاذ أرسطو من بين أيدي الشراح، تفسير الكتاب بالكتاب وليس بالعقل. وإذا اختلف الشراح حول المعنى فإنه يؤخذ أقرب المعاني إلى اللفظ، وأكثرها تطابقا مع النص.

وأول من سار في وادي التأويل الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية. «ثم جاء أبو حامد، فطم الوادي على القرى، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور». فالتأويل انحراف تاريخي عن السنة، وخروج على القاعدة. التأويل بدعة وليس سنة، ابتدعها المتكلمون الأشعرية والباطنية والمعتزلة باستثناء الحشوية. وكلها طرق لم يدع إليها الشرع، ولا كلف بها الناس، ولا جعلها مناطا للثواب.

وفي «مناهج الأدلة» يرفض تأويلات الأشاعرة للإرادة، حادثة أم قديمة في أفعال الله لأنها أمور لم يأت بها ظاهر الشرع، ولا هي أمور شرعية يقينية حث عليها الشرع في الكتاب العزيز. كما أن صفات الله السبع عند الأشاعرة: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة مستمدة من الكتاب العزيز وليست من طبيعة العقل، توقيفية وليست استنباطية.

والتنزيه من الكتاب وآياته وليس من مقتضيات العقل أو ضرورات الإيمان. وتقتضي ظواهر الشرع إثبات الجهة والرؤية. لا تؤول الآيات إلا على ظاهر الشرع، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. وظاهر الشرع لا يجوز تأويله وهو دور منطقي جديد. ونفي صفات المخلوق عن الخالق تصريح من الشرع أكثر منه وجوبا من العقل. وصفات الجسمية سكت الشرع عنها على الرغم من أنه صرح باليد والعين والوجه مما دفع بعض الحنابلة إلى القول بأن الله جسم. والواجب فيها لا نفي ولا إثبات وذلك مثل النزول والصعود إلى السماء. ويثبت ابن رشد الجهة طبقا لظاهر الشرع بشرط التفرقة بين الجهة والمكان. إثبات الجهة إذن واجب بالشرع والعقل. إذ لم يصرح الشرع بنفي الجسم نظرا لقياس الغائب على الشاهد عند الجمهور. ولا يجب تأويل ما لم يصرح الشرع بتأويله. لقد أثار المتكلمون هذه الشبه كلها لتصريحهم بما لم يصرح به الشرع أو يأذن به. فلا هم اتبعوا ظواهر الشرع فنجوا باتباع الظاهر، ولا هم لحقوا بمرتبة اليقين فأصبحوا من العلماء، ولا هم كانوا من المؤمنين المصدقين[٤]. لا فرق هنا فيما يبدو بين ابن رشد وداود وابن حزم. وإذا كانت الرشدية اللاتينية في الغرب قد أخذت بالجانب التأويلي عند ابن رشد فإن

الحركة السلفية في التراث الإسلامي بعد ابن رشد في القرون المتأخرة أخذت بالظاهرية مما صب في ابن تيمية وابن القيم والاتجاه السلفي المعاصر.

## ٣- تقدمي أم سلفي؟

لا يعني تقدمي هنا ما يعنيه المعاصرون في مقابل «رجعي» أو «محافظ» بل يعني فقط أن التاريخ يتقدم، وأن المتأخرين أفضل من الأولين، وأن هناك تراكما علميا من السابق إلى اللاحق. حدث ذلك في الفلسفة اليونانية منذ سقراط والمدارس الطبيعية الأولى حتى أرسطو والمدارس الأخلاقية التالية له. فقد بدأت الفلسفة اليونانية بتيارين كبيرين، التيار المثالي العقلي الرياضي الصوري، الذي بدأه فيثاغوراس وسار فيه سقراط وأفلاطون، والتيار الطبيعي المادي التجريبي الذي بدأه الطبيعيون الأوائل من الإيليين وسار فيه طاليس وديموقريطس حتى صب في أرسطو. فأرسطو بمذهبه المنطقي الطبيعي يمثل آخر ما وصلت إليه الفلسفة اليونانية من تقدم. لذلك شابه ابن رشد أرسطو. فابن رشد أيضا يمثل تقدم الفلسفة الإسلامية من الكندي والرازي على الرغم من انحراف الفارابي وابن سينا وصولا إلى ابن رشد الذي أكمل الفلسفة العقلية الطبيعية وبين وحدة نظم الوحي والعقل والطبيعة. وهو مشابه لتطور الوحي في مراحله الثلاث، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. فأرسطو والإسلام وابن رشد يمثلون قمة التقدم في تاريخ البشر القديم.

ويجب الاستعانة بالقدماء وبمن سبقوا المسلمين في الملة فإن الآلة القديمة تنفع في دراسة الموضوع الحديث. النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ إن مغزاهم ومقصدهم ما حث عليه الشرع. وقد نظر القدماء قبل الإسلام فيما نظر الإسلام فيه، والاعتراف بحقهم ضروري. وهو موقف الكندي نفسه في أخذ الحق من أي مكان حتى ولو كان من الأمم القاصية. ولقد نظر القدماء في المقاييس وفحصوها أتم فحص لذلك كان النظر في كتبهم سابقا على النظر في كتب المحدثين، ويشكرون عليه. والقدماء نوعان: الأول بالنسبة إلى الحضارات مثل تقدم اليونان على المسلمين، تقدم الأوائل على الأواخر، والثاني بالنسبة لداخل كل حضارة، تقدم أفلاطون على أرسطو، أو تقدم الكندي على ابن رشد. ومسار التقدم هو التراكم التاريخي وإضافة اللاحقين على تراث السابقين. والتقدم سنة الأنبياء ومسار الوحي مثل تقدم اليهودية على المسيحية، وتقدم المسيحية على الإسلام. تعد قصص الأنبياء نوعا من القص الشعبي لمفهوم التقدم، قيام الدول وسقوطها حتى يتحقق التراكم التاريخي الكافي لاستقلال الوعي الإنساني واكتماله.

وهناك تقدم داخل العلوم الإسلامية مثل تقدم المنطق على الطبيعيات، والطبيعيات على الالهيات. وفي أصول الفقه القياس نفسه إلحاق المتقدم بالمتأخر، واللاحق بالسابق، والفرع الجديد بالأصل القديم. وهناك تقدم المنسوخ على الناسخ، وسبب النزول على الآية. وروح القرآن «فالسابقون السابقون»، «لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر» وأحيانا يكون التقدم إلى الخلف عن طريق التخلص من سوء تأويل الشراح، يونان ومسلمين، والعودة إلى النص الأول، نص أرسطو. والتاريخ ينتقل من الصواب إلى الخطأ، ومن الحق إلى الباطل، ومن الصحيح إلى الفاسد. أرسطو على حق قبل شراحه ثم انهار الحق على أيدي الشراح، والاسكندر على حق لأنه أقرب الشراح إلى أرسطو في الزمان. وثاوفرسطس أساء التأويل لأنه أبعد الشراح عن أرسطو. وثامسطيوس بينهما. كلما ابتعد الشارح عن الأصل أساء، وكلما اقترب منه أخطأ. فالحقيقة عند السلف وليست عند الخلف «فخلف من بعدهم خلفا، أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات»، «خير القرون قرني»، «الخلافة ثلاثون سنة ستتحول بعدها إلى ملك عضود». وهو التصور الأشعري القائم على أولوية المفضول على الأفضل، وعلى انهيار التاريخ من الأكثر فضلا إلى الأقل، ومن الأكثر كمالا إلى الأقل، وهو التصور وراء كتابة التاريخ على أنه طبقات، طبقات المفسرين، طبقات المعتزلة، طبقات الحنابلة، طبقات الشافعية، الطبقات الكبرى للصوفية كما كتب الشعراني. فابن رشد بهذا المعنى سلفي النزعة يرى أن الكمال كان في الماضي، وأن الزمان تناقص تدريجي من الأكثر كمالا إلى الأقل نقصا. فإذا ما نشأت حركة إصلاح فإنها تكون سلفية بالضرورة أي العودة إلى الأصول الأولى إلى البراءة الأصلية للنص الأول قبل أن ينال منها مبرم التأويل، إلى البكارة الأولى قبل أن يفقد الفكر عذريته. والكندي والرازي كانا أفضل من الفارابي وابن سينا، العقل والطبيعة بداية الطريق الصحيح، والإشراق والتصوف بداية الانحراف، ونبوة إبراهيم دين الحنفاء الدين الطبيعي، ثم انحرف في سوء تأويل اليهودية له بالإغراق في صور الشريعة الخارجية دون المضمون القلبي، وانحراف المسيحية عنه بالدخول في العقائد الكنسية حول طبيعة السيد المسيح. والإسلام عود إلى دين إبراهيم الأول، الحنيفية السمحة. الحق مع القدماء، يدور معهم حيث داروا. لذلك كان الله هو القديم والعالم خروج عليه. وكانت الروح قديمة والبدن سجنا له وانحراف عن طريقها، مستقبل البشرية إذن في نهاية العالم والعودة إلى الله، وفي فناء البدن ومعاد الروح.

## ٤- مالكي أم حنبلي؟

من الشائع أن ابن رشد مالكي المذهب في الفقه، حفيدا عن جد منذ انتشار المالكية على يد تلاميذ مالك في المغرب العربي عبورا إلى الأندلس. والناظر في مجمل أعماله الفلسفية والطبية والفقهية يصعب التعرف على المالكية فيها فهو من أصحاب الرأى والقياس منذ «فصل المقال»، والقول بوجوب النظر شرعا، ومن ثم يكون أقرب إلى الحنفية. يرجع الفروع إلى الأصول، والجزئيات إلى الكليات كما يفعل في الطب، ويوازن بين الأدلة. ولما كانت الفروع تتشعب إلى مالانهاية اقتصر على أمهات الفروع. الحقيقة من جانب الأصل وليست من جانب الفرع، ومن جانب الوحدة وليست من جانب التعدد. يقل الاختلاف ويزيد الاتفاق للبحث عن الأصل المشترك، والبحث عن بنية للفقه ولمسائله تجعله أقرب إلى أهل الرأي والنظر.

ونظرا لتمسكه بالنصوص الأرسطية أو القرآنية مغلبا إياها على التأويل - فهو أقرب إلى الشافعية - الذي ثبت النص في عصر تدوين السنة حتى توارى الاجتهاد. والجمع بين الرأي والمصلحة، بين أبي حنيفة ومالك كان عودا إلى النص الأول الذي تجاذبه أساساه الرئيسيان: العقل والواقع، ممهدا الطريق إلى أحمد بن حنبل الذي أظهر النص وجعله أساس العقل والمصلحة، فأصبح الأصل فرعا والفرع أصلا، وتغيب المالكية إلا في مواطن قليلة، روح المصلحة التي عبر عنها مالك في المصالح الرسلة. كانت نية ابن رشد تأليف كتاب في المذهب المالكي يجمع فيه أصوله ومسائله المشهورة التي في حكم الأصول للتفريع عليها كما فعل ابن القاسم مستنبطا أحكاما على أصول المذهب المالكي، ولم ينقلها عن مالك كما يفعل أهل الاتباع والتقليد في الأحكام والفتاوى. ويشير إلى مذهب مالك عند أهل المغرب(٥).

وأحيانا يبدو أنه ظاهري المذهب. فقد انتشر المذهب الظاهري في الأندلس بعد داود وابن حزم وكان أحد أسباب سيطرة الفقهاء وتحريم تأويل النصوص في دولة الموحدين. وصورة القياس في «بداية المجتهد» أقرب إلى صورته عند أهل الظاهر، مجرد آلة لغوية بلاغية، تلحق المسكوت عنه بالمنطوق به، هو قياس خاص يراد به الخاص عكس الخاص الذي يراد به العام. وهو معنى ضيق للقياس أقرب إلى الرفض منه إلى القبول لأنه لا يقوم على التعليل، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة، وهو التعريف العام للقياس. والتعليل هو أحد أسباب الاختلاف بين المذاهب الفقهية. كما أدى التعليل إلى اعتبار كل مجتهد مصيب، وترك المسائل على التخيير، وهو ما يعارضه ابن رشد وأهل الظاهر، وهو ما يناقض روح الرشدية المعروفة في التاريخ، إعمال العقل والنظر، ومع ذلك يبحث ابن رشد عن التعليل الذي وراء اختلاف مذاهب الفقهاء.

وقد لا يكون من غير الصواب إذا قيل إن ابن رشد حنبلي الاتجاه بمعنى أهل الظاهر. فكتابه العمدة «بداية المجتهد» نموذج للفقه التقليدي القديم لدرجة الشك في صحة نسبته لابن رشد لأنه خال من «الرشدية». لا يتجاوز قسمة الفقه القديم إلى عبادات ومعاملات على الرغم مما في العنوان من لفظ الاجتهاد، وأن القصد من الكتاب الحث عليه وعلى النظر في الأدلة. فإذا ماتعارضت الأدلة فإن المصلحة ليست هي المرجحة كما هو الحال عند المالكية أي من خارج الأدلة ومصدرها، فالمصلحة أساس التشريع، بل من داخل الأدلة النصية عن طريق النسخ، أن يكون أحدها ناسخا والآخر منسوخا كما هو الحال في المدارس الفقهية التقليدية. ويمكن حل التعارض عن طريق العموم والخصوص، أن يكون أحدهما عاما والآخر خاصا كما هو الحال في منطق الألفاظ التقليدي.

ولا يأتي التخيير طريقا للمصلحة العامة إلا بعد النسخ والتخصيص. فإن استحال الجمع بين الدليلين على أي وجه من الوجوه يعاد إلى البراءة الأصلية والفطرة من أجل بناء الحكم على الطبيعة البشرية ومجْرَى العادات، وهو أقرب إلى الفقه الظاهري عند داود وابن حزم. ويظل الغالب على ابن رشد هو حل التعارض بين الأدلة عن طريق منطق اللغة ومباحث الألفاظ: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، المستثنى والمستثنى منه. وقد يرجع الاختلاف بين المذاهب إلى اللغة خاصة اشتراك الاسم. ومن أصناف الألفاظ الأربعة تستنبط الأحكام وهي العام والخاص، والعموم يراد به الخصوص، والخصوص يراد به العموم. وتتحدد أقوال الأحكام بصيغ الكلام، خبر أم استخبار، أمر أو نهي، تساؤل أو تمني أو تعجب. ولا تفهم الألفاظ إلا بالعودة إلى كلام العرب وعادات لسانهم[٦].

كما يلخص ابن رشد كتاب «المستصفى» للغزالي في أصول الفقه في كتاب «الضروري في أصول الفقه» رادا الأركان الأربعة: المستثمَر، المستثمِر، والثمرة وطرق الاستثمار إلى طرق الاستثمار وحدها أي إلى مباحث الألفاظ[٧].

## ٥- عقلاني أم نصي؟

من الشائع أن ابن رشد فيلسوف العقل والتنوير. وقد كتبت عشرات الدراسات على عقلانية ابن رشد. فهو فيلسوف يعطي الأولوية للدليل العقلي على الدليل النقلي. ويعرف الحكمة بأنها

«النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»، وهو الذي يفرق بين أقاويل ثلاثة: الخطابي والجدلي والبرهاني، ولا يقبل الفيلسوف إلا البرهان، ويترك للمتكلم الجدل، وللصوفي الخطابة. النظر واجب بالشرع وهو الاعتبار. ودعا الشرع إلى اعتبار الموجودات بالعقل وهو القياس. ومعرفة الله بالبرهان، ويدافع عن علم الله بالكليات ضد اتهام الغزالي الفلاسفة بإنكار علم الله بالجزئيات بأن علم الله بالكليات يتضمن بالضرورة العلم بالجزئيات نظرا لقاعدة الاستغراق في المنطق. وأن الله يعلم الجزئيات عن طريق الاستنباط وليس عدا تجريبيا فردا فردا عن طريق الاستقراء. ويرفض الحشوية الذين قالوا إن معرفة وجود الله هو السمع لا العقل. وينقد سوء استعمال العقل من الأشعرية، العقل الجدلي أو الخطابي وليس العقل البرهاني، العقل الذي لايعتمد على ذاته بل على النصوص الدينية الموجهة، أو الانفعالات الإيمانية الضمنية مثل كل أدلتهم على وجود الله. أما بداهة العقل ، ونوره الفطري، فهي أقرب إلى الفطرة التي يخاطبها دليل الشرع[٨].

وهو في الوقت نفسه نصي. صحيح أن الشرح تأليف غير مباشر ولكن الشرح الكبير مثل «تفسير ما بعد الطبيعة» يبدأ بنص أرسطو نصا نصا يشرحه ابن رشد كما هو الحال في علم التفسير للقرآن الكريم فصلا بين النص القرآني ونص المفسر. موضوع الشرح نص مستقل له قدسيته، يوضع بين معقوفتين. وتذكر له صيغ أخرى في نسخ أخرى. ويحل الاختلاف بين الشراح، يونان ومسلمين، بالعودة إلى النص لمعرفة أي صيغة استعملها الشارح. فربما استعمل الشراح صيغا مختلفة وترجمات متعددة. قد يرجع اختلاف الشراح إلى اختلاف المترجمين.

يكثر من الأدلة النقلية خاصة في «فصل المقال» وهو الكتاب الشهير في ضرورة الفلسفة، وفي «مناهج الأدلة» الكتاب الشهير في علم الكلام ضد الأشعرية. الأول به عشرات الآيات والأحاديث والثاني به المئات، وهما عمدة التأليف عند ابن رشد[٩]. وإذا ما تعارض النص مع التجربة فالأولوية للنص، «صدق الله وكذب بطن أخيك»، قول الرسول بعد أن نصح بشرب العسل لعلاج الإسهال فزاد الإسهال.

وفي «فصل المقال» الفلسفة واجبة بالشرع أي أن إعمال العقل واجب بالنص وليس من طبيعة العقل أو من مقتضيات البرهان. والقياس العقلي هو القياس الشرعي، والفكر الفلسفي هو الفكر الشرعي. وكما يعتمد القياس المنطقي على مقدمة كبرى فإن الأصل في القياس الشرعي نص، والعلة منصوص عليها، والحكم منصوص عليه. ولا يوجد إلا الفرع الذي يمثل النازلة الجديدة،

وهي جزئية مندرجة تحت كلياتها التي أحصاها الشرع في المقاصد العامة للشريعة كما قال الشاطبي. فلا توجد نازلة فرعية إلا ولها أصل كلي في الشرع وإلا استحال القياس. نموذج القياس هو القياس الفقهي الذي كان في الصدر الأول، بل إن الحشوية التي تنكر القياس محجوجة بالنصوص لا بالعقول. والأدلة العقلية منصوص عليها في آيات قرآنية أقرب منها إلى حجج عقلية. والدليلان الجديدان لابن رشد على وجود الله، دليل العناية، ودليل الاختراع دليلان شرعيان نصيان موجودان في الكتاب العزيز، آيات لدليل العناية، وآيات أخرى لدليل الاختراع، وآيات ثالثة للدليلين معا(١٠). ودليل الوحدانية مستمد من آيات ثلاث من الكتاب العزيز. ويعرف التنزيه بالنص من آيات الكتاب العزيز. وإثبات الجهة بالشرع والعقل عند ابن رشد وهو أقرب إلى إثبات الشرع لأن العقل ينفي الجهة ويقوم بالتأويل. ويرفض ابن رشد إثبات النبوة بالمعجزة فذاك لا يليق إلا بالجمهور. ويرفض أيضا إثباتها عن طريق الجواز العقلي الذي يعني الجهل(١١).

## ٦- شارح أم مؤلف؟

والصورة الشائعة لابن رشد أنه شارح أرسطو، بل والشارح الأعظم. ولولاه ما عرف المسلمون أرسطو على ما هو عليه ولظلوا يخلطون بينه وبين افلوطين كما هو الحال عند الفارابي وابن سينا، ينسبون إليه «اثولوجيا» أرسطو طاليس وهي أجزاء من التاسوعات لأفلوطين. لقد اكتشف ابن رشد استحالة نسبة هذا الكتاب لأرسطو نظرا لتعارض المذهبين، كما أن معظم مؤلفات ابن رشد شروح وتلخيصات وجوامع، الأكبر والأوسط والأصغر. وهي تعادل عشرة أضعاف ما كتب. الشروح بالعشرات، والمؤلفات تتجاوز أصابع اليد الواحدة بقليل.

والحقيقة أن الشرح تأليف غير مباشر وليس مجرد شرح، لفظا بلفظ أو عبارة بعبارة، يهدف إلى تحقيق وحدة الثقافة العربية والإسلامية وإدخال الوافد في الموروث بدلا من بقائه خارجه، عنصر جذب وانبهار، واستعماله أداة للتعبير عن التصور الإسلامي للعالم. فالوافد علوم وسائل والموروث علوم غايات(١٢). يضع الجزء في إطار الكل، والعبارة في سياقها، والكتاب الواحد داخل علمه، والعلم داخل النسق الأرسطي كله، والنسق الأرسطي كله داخل الفلسفة اليونانية، والفلسفة اليونانية في إطار عام من الحضارات المقارنة التي تكون حضارة البشر جميعا. وينتقل ابن رشد من جدل التاريخ إلى بنية العقل ذاته سواء كان الشرح تفسيرا أم تلخيصا أم جامعا، ويتحول الشرح إلى عرض الموضوع ذاته وإيجاد بنيته الداخلية بناء على القسمة العقلية وليس الرواية

«قال... يقول». وسهل ذلك نظرا لوحدة الموقف بين أرسطو وابن رشد كلاهما في نهاية المطاف... أرسطو مؤرخا للحضارة اليونانية، وابن رشد مؤرخا للحضارة الإسلامية. الشرح إعادة كتابة النص المشروح من حيث التركيز والإسهاب. قد تحذف أجزاء وتضاف أجزاء أخرى من أجل إيجاد توازن للموضوع. وتسقط الأمثلة اليونانية، وتوضع أمثلة عربية إسلامية بدلا منها حتى تكون أكثر وضوحا. فقد تغيرت البيئة الثقافية. ولا تدل الأمثال إلا في بيئاتها.(١٣)

والحقيقة أنه مؤلف وأن الشرح مثل الترجمة تأليف غير مباشر. مهمة الشرح تقطيع الوافد جزءا جزءا وتمثله داخل الموروث للقضاء على ثنائية مصادر المعرفة، الوافد والموروث، وتحقيق وحدتها، العقل الخالص والتجربة الطبيعية. ويتم الشرح على مستوى الألفاظ فيكون التفسير مثل «تفسير ما بعد الطبيعة» أو على مستوى المعاني فتكون التلاخيص من تلاخيص المنطق وبعض الطبيعيات مثل «السماء والعالم» أو على مستوى الأشياء فتكون الجوامع مثل جوامع بعض أجزاء المنطق. ولا يكون الشرح صحيحا ما لم يتم الانتقال من مستوى الألفاظ والعبارات والأقوال للنص المشروح إلى مستوى الأشياء التي يراها الشارح، ويعبر عنها بألفاظه وعباراته وأقواله. فلو اتفقت الرؤيتان بين المؤلف الأول والشارح الثاني، بين أرسطو وابن رشد صح القولان. فصحة القول لاتأتي من اللغة أو حتى من المعنى، بل من الشيء المطابق. وإذا اختلفت الرؤيتان للشيء نفسه، بين المؤلف والشارح، اختلف القولان، ويتم تصحيح قول المؤلف برؤية الشارح وليس بقوله. فالحقيقة أن ابن رشد هو المشروح وأرسطو هو الشارح، رؤية ابن رشد هي التي تجد تصديقا لها في قول القدماء.

ويستعمل شرح الوافد أيضا لنقد الموروث سواء الشراح المسلمين أو المتكلمين والفلاسفة. وقد اكتشف ابن رشد خطأ الشراح المسلمين في خلطهم بين أرسطو وأفلوطين، ونسبة اثولوجيا ارسطوطاليس لأرسطو وهي أجزاء من «التاسوعات» لأفلوطين. الشرح إذن هو تطهير لأرسطو من الفلسفة الإشراقية لابن سينا خاصة، وشتان ما بين العقل والإشراق. كما يستعمل ابن رشد الشرح ستارا يخفي وراءه نقد علم الأشعرية، وهوالإشراق الكلامي الذي يستعمل الأقاويل الخطابية والجدلية وليست البرهانية والذي ينكر طبائع الأشياء وإقرار قوانين الطبيعة باسم الإرادة الإلهية وكأن الله ليس حكيما يخلق عالما لا يحكمه قانون ولا يدركه عقل. الشرح إذن تأليف مزدوج يهدف إلى إعادة تركيب الموروث على الوافد، تحقيقاً لوحدة الثقافة، وتمهيداً للتحول من النقل إلى الإبداع.(١٤)

## ٧- فيلسوف أم متكلم ؟

الفيلسوف هو الذي يستعمل القول البرهاني وليس القول الجدلي أو الخطابي بتعبيرات ابن رشد. وهو الذي يعتمد على الحجج العقلية أكثر من اعتماده على الحجج النقلية. الفيلسوف لايحاول إقناع الخصوم وإثبات خطأ آرائهم، ولا يدافع عن آرائه لإثبات صحتها. الفيلسوف هو الذي يبني الفكر ويضع التصور بصرف النظر عن المحاجاة مع الآخرين. ونموذج ذلك «الشفاء» لابن سينا خاصة المنطق ثم الطبيعيات ثم الالهيات. أما «المتكلم» فهو الذي يعرف الحق مسبقا كاعتقاد خاص لاشك فيه، ثم يحاول نقد الخصوم والتشكيك في اعتقاداتهم. لا يهدف المتكلم إلى معرفة الحق، بل إلى الدفاع عن اعتقاده وإثبات خطأ اعتقادات الخصوم. لايبحث صدق المقدمات قبل تحليل النتائج، بل يضع مقدماته الخاصة ويفترض صحتها، ويتشكك في مقدمات الخصوم ويثبت خطأها.

والحقيقة أن كل مؤلفات ابن رشد أقرب إلى القول الجدلي منها إلى القول البرهاني. الشروح والملخصات والجوامع في كثير من جوانبها حجاج مع الشراح يونان ومسلمين، ودفعا لسوء تأويلهم. ويتضح ذلك في مقالاته في المنطق والعلم الطبيعي[١٤]. ينصر أرسطو على تأويلات الفارابي وابن سينا في كليات الجواهر وكليات الأعراض. وفي المحمولات المفردة والمركبة يجادل ابن سينا وينقد موقفه. وفي الحد ينقد ابن رشد مذهبي الاسكندر وأبي نصر ويجادل ضدهما، كما ينقد مذهب ابن سينا في انعكاس القضايا، وينقد مذهب ثامسطيوس في المقاييس الممكنة في الشكلين الأول والثاني. وفصل المقال حجاج ضد من ينكرون أن النظر واجب بالشرع، وأن القياس بدعة لم تكن موجودة في الصدر الأول، وهم الحشوية المحجوجون بالنص.

و«مناهج الأدلة» حجاج صريح ضد الأشاعرة والحشوية، ضد من يسيئون استخدام العقل ويجعلونه تابعا للنقل ويسيئون تأويل النقل حتى يجعلونه مطابقا للعقل. هو حجاج ضد العقل النقلي الذي لا هو بالعقل الصريح ولا هو بالنقل الصحيح. ويبين تهافت أدلة الأشاعرة على وجود الله، دليل الممكن والواجب. ودليل الجوهر والأعراض، ودليل الجوهر الفرد أو الجزء الذي لايتجزأ. ويعطي أدلة بديلة مثل «دليل العناية» و«دليل الاختراع». وهي أدلة كلامية لا تختلف في ضعفها عن أدلة الأشاعرة لأنها تقوم على نفس المنطق والمقدمات الخطابية والفكر الطولي المتسلسل حتى نصل إلى غاية قصوى في دليل العناية، أو إلى إثبات العجز البشري في دليل الاختراع. ويقوم دليل العناية على مقدمتين: الأولى أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان، والثانية أن هذه

الموافقة ضرورية من قبل فاعل قاصد يدير وليس بالاتفاق. وهما مقدمتان خطابيتان تدغدغان انفعالات الإنسان بالتوافق مع الطبيعة. وماذا عن الحروب والقتل والاغتيال والفقر والمرض والجهل والظلم والعدوان والألم والحزن، هل كل ذلك موافق لوجود الإنسان ؟ يمكن بطبيعة الحال الرد على ذلك جدلا، جدل الخير والشر «عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون». وهنا يتم الانتقال من قول خطابي إلى قول جدلي.

وإذا كانت هذه الموافقة ضرورة وليست اتفاقا، وكانت ضرورة قاصدة مريدة عاقلة.. فلماذا تشخيصها بالضرورة في كائن عاقل يريد خاصة ولا تظل في الضرورة غير الشخصية؟ وتشخيص ظواهر الطبيعة قول خطابي للتأثير في الناس وحسن الإقناع وجذب الانتباه. ودليل الاختراع أيضا قول خطابي مثل باقي أدلة المتكلمين يقوم أيضا على مقدمتين : الأولى ان كل الموجودات مخترعة، والثانية ان لكل مخترع مخترع. الأولى إيمان مقنع، ولفظ مخترع يفيد معنى مخلوق وهو دور منطقي بين العقل والنقل. والثانية أيضا قول خطابي، تشخيص للطبيعة وعود إلى الفكر الطولي عند المتكلمين الذي يقوم على استحالة التسلسل إلى مالا نهاية، وليس فكرا علميا يقوم على الدور، تفسير العلة بالمعلول، والمعلول بالعلة.

وفي «تهافت التهافت» حجاج مضاد ضد حجاج الغزالي ضد الفلاسفة في «تهافت الفلاسفة»، حجة حجة، وقضية قضية، دفاعا عن الفلاسفة، وهجوما على الغزالي، وإثبات سوء تأويل الغزالي وعدم فهمه مقاصد الفلاسفة وخطأ الرواية عن مقالاتهم. ويعيد فهم الفلاسفة فهما صحيحا لإثبات حسن منطقهم وصدق برهانهم وإمكانيات تأويلاتهم للنصوص[١٥]. في «تهافت التهافت» يبدو ابن رشد مجادلا مستعملا كل أنواع الجدل لنقد موقف الغزالي في نقده للفلاسفة عن طريق إثبات سوء تأويله لأقوال الفلاسفة أو سوء فهمه لها أو إخراجها خارج السياق من قصد أو عن غير قصد، بنية سليمة أو عن سوء نية.

## ٨- معتزلي أم أشعري ؟

وأشهر الفرق أربعة : الأشعرية الذين جعلوا أنفسهم جمهور أهل السنة، والمعتزلة، والباطنية والحشوية. كل اثنين على التقابل: الأشاعرة والمعتزلة، والحشوية والباطنية. والمحك هو التأويل. ومن الواضح أن ابن رشد أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية في اعتماده على الدليل العقلي،

وقوله بالتأويل، وجعله النظر واجبا بالشرع كما أنه عند المعتزلة أول الواجبات. المعتزلة أدق قولا من الأشاعرة، والأشاعرة أقل تأويلا من المعتزلة. كما أن ابن رشد أميل إلى قول المعتزلة من أن الصفات عين الذات على الرغم من غياب البرهان، وأبعد من قول الأشاعرة بأن الصفات زائدة على الذات خشية من الوقوع في قول النصارى بالأقانيم الثلاثة.(١٦)

ومن الواضح أيضا أن نقد ابن رشد الصريح للأشعرية مبطن داخل الشروح والملخصات والجوامع، أو صريح داخل المؤلفات الثلاثة. وقد استعمل ابن رشد هذه الطريقة تجنبا لسطوة الفقهاء، وتسترا وراء أرسطو واحتماء به، واستخداما للوافد من أجل نقد الموروث وتطويرا للوافد كعلوم الوسائل، والموروث كعلوم الغايات.

وكثير من أقوال المعتزلة ما هي إلا رد فعل على الأشاعرة مثل قولهم بالعدم ذاتا في مقابل نفي الأشاعرة له. ولا يشير ابن رشد إلى المعتزلة كثيرا لأن كتبهم لم تصل إلى الأندلس، ولكن أغلب الظن أن طرقهم مثل الأشاعرة والحقيقة أن أصحاب الطبائع، معمر، والنظام، الجاحظ وتمامة وهشام وغيرهم يقولون بالطفرة والكمون والتوليد مقرنين الطبيعة بذاتها، وليس بإرادة خارجة عليها. فالحكمة تجب الإرادة.

ويرفض ابن رشد رأي الأشاعرة في الحسن والقبيح أي العدل والجور وهو رأي غريب على الشرع، ان العدل ما يرضاه الله، والجور مالا يرضاه، وهو خلاف المسموع والمعقول دون أن يصرح ابن رشد بإثبات الحسن والقبح العقليين كما هو الحال عند المعتزلة ودون أن يذكرهم. ويلجأ إلى الفطرة التي تؤيد وجود الحسن والقبح والعدل والجور. ولما كانت الفطرة من الله أمكن المصالحة بين الرأيين الخارجي والداخلي.(١٧) ويتهم ابن رشد الأشعرية بسوء استخدام العقل وضعف أدلتهم على وجود الله دليل الممكن والواجب، والقديم والحادث، والجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ. فمقدماتها خطابية وليست برهانية كمن يقول إن الفيل أعظم من النملة. وطرقها ليست نظرية يقينية بل على عكس الطرق الشرعية اليقينية البسيطة.

والحقيقة أنه أيضا أشعري لما كانت الأشعرية قابعة في لا وعي كل متكلم وفيلسوف، وكل أصولي ومتصوف مع اختلاف في الدرجة. فقد تحولت الأشعرية إلى ثقافة شعبية، وأصبحت هي والدين شيئا واحداً. كل متدين هو بالطبيعة أشعرى، وكل ناقد للأشعرية هو بالضرورة ناقد للدين. بل إن الأشعرية زحزحت الدين وحلت محله ووضعت نفسها مكانه. ولم ينج من ذلك حتى

كبار المعتزلة والفلاسفة بمن فيهم ابن رشد وابن خلدون وتحليلاته التاريخية للمعجزات نشأة وتطورا، قياما وسقوطا. ولم يفلت من ذلك ربما إلا أصحاب الطبائع من المعتزلة الذين قالوا بالطفرة والكمون والتوليد.

دليل الوحدانية عند ابن رشد مستمد من الآية نفسها «لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» التي استمد منها الأشعري دليل التمانع أو الممانعة. إنما الخلاف بينهما أنه عند الأشعري دليل أو برهان وعند ابن رشد مغروز في الطبع. عند الأشعري يقوم على افتراض الخلاف بين الإلهين والأليق عند ابن رشد أن يقوم على افتراض الاتفاق. الخلاف في وجه الدلالة وليس في بنية الدليل.

ولا فرق في صفات الله بين الأشاعرة وابن رشد. فالصفات قديمة عند كليهما، العلم والحياة. بل إنه يصوّب الأشاعرة في اعتبار الحياة شرط القدرة. ويعتبر كلام الله قديما مثل الأشاعرة وليس حديثا مثل المعتزلة. والقرآن هو المعنى كما هو الحال عند الأشاعرة وليس اللفظ كما هو الحال عند المعتزلة. ظن المعتزلة أن الكلام هو فعل المتكلم أي اللفظ فقالوا بخلق القرآن. وليس من شرط الفعل أن يقوم بفاعله وهو صحيح في رأي ابن رشد. لذلك فالقرآن قديم. أنكر المعتزلة المعنى القائم للنفس، وأنكر الأشاعرة اللفظ القائم بالفعل.

ولا ينفي ابن رشد صفات الجسمية كالمعتزلة ولا يثبتها كالأشاعرة، ولكن يقدم تمثيلا أي صورة فنية يضرب الله بها الأمثال مثل «الله نور السموات والأرض». والنور صورة وليس تصورا أو حكما. الصورة تثير النفس وتبعث على الخيال. هي أقرب إلى القول الخطابي منها إلى القول البرهاني. وفي الرؤية التي ينفيها المعتزلة ويثبتها الأشاعرة ابن رشد أقرب إلى إثباتها مثل الأشاعرة. كما ينفي المعتزلة الجهة ويثبتها الأشاعرة، وابن رشد أقرب إلى الإثبات منه إلى النفي(١٨).

وفي القضاء والقدر يرفض ابن رشد كالأشعري الموقفين النقيضين، الجبر كالجهمية وخلق الأفعال كالمعتزلة ويأخذ موقف الشارع. ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة. الله هو العلة في وجود الأسباب، هو مسبب الأسباب. وهذا هو معنى القضاء والقدر. أما ما كتب في اللوح المحفوظ، ومعرفة الأسباب بمعنى المسببات هو جزء من العلم بالغيب. الله يفعل من خلال النفوس والطباع والقوانين وهو ما يراه جالينوس أيضا. فالأسباب مؤثرة بإذن الله وإلا بطل العلم وانتفت الحكمة. العلم معرفة الأشياء

بأسبابها المباشرة، والحكمة معرفة الأشياء بالأسباب الغائية أي بالعلل الأولى. وعلى هذا لاتعارض بين العلم والدين، بين البحث عن العلل المباشرة والعلة غير المباشرة، بين العلة الثانية والعلة الأولى. فالقول بالطباع وحدها إنكار للفعل الإلهي، والقول بالفعل الإلهي وحده إنكار للطباع. ومن ثم يخطىء المعتزلة، والجبرية كطرفي نقيض والحقيقة على التوسط.

ابن رشد في الجور والعدل على التوسط أيضا بين الأشاعرة والمعتزلة، ودون أن يجعل الحسن والقبح من إرادة الله أمراً ونهياً كما يفعل الأشاعرة، ولا من العقل كما يفعل المعتزلة، بل على الفطرة، والفطرة من خلق الله. وفي المعاد وأحواله ابن رشد على التوسط أيضا بين الفلاسفة الذين يقولون بالمعاد الروحاني والحشوية الذين يقولون بالمعاد الجسماني، ويقول بنفي المماثلة بين الدنيا والآخرة. فهو معاد ليس مشابها للنعيم أو العذاب الجسماني، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف[١٩].

وفي النبوة، يرفض ابن رشد إثباتها بالمعجزة بطريقة الأشاعرة، أو عن طريق الجواز العقلي الذي يعني الجهل. ويثبتها بالإعجاز – إعجاز القرآن – أي تحدي القدرات البشرية على الإبداع. وهو معنى لا يفترق كثيرا عن المعجزة إلا سلبا. فالمعجزة تدل على قدرة الله، والإعجاز يدل على عجز الإنسان، وهي مقدمة خطابية مثل مقدمات الأشاعرة. وكل عمل إبداعي في النهاية هو عمل معجز أي به جزء كبير من الخلق والإبداع كما هو الحال في معظم الأعمال الأدبية والفنية.

## ٩- متكلم أم قاضي ؟

يبدو أن هناك عدة أعماق عند ابن رشد. فهو في الظاهر فيلسوف وفي الباطن متكلم، وفي الظاهر متكلم وفي الباطن فقيه، وفي الظاهر فقيه وفي الباطن قاضي، وفي الظاهر قاضي وفي الباطن عالم، وفي الظاهر عالم وفي الباطن من كبار المؤمنين، فلاسفة الإسلام. هذه المستويات المتداخلة في العمق هي التي تسمح بقراءات متعددة له.

المتكلم هو الذي يدافع عن النفس ويهاجم الغير، يصوب الأنا ويخطىء الآخر. المتكلم هو المنحاز لأحد الخصمين ضد الخصم الآخر، هو صاحب الفرقة الناجية ضد الفرق الهالكة، المتكلم هو الخصيم صاحب الهوى. لذلك اعتبر الفقهاء علماء الكلام من أهل الأهواء لا تجوز شهادتهم.

إنما القاضي هو هذا الأصولي الحصيف الذي يفصل في المنازعات بين الخصوم دون أن

ينحاز لطرف ودون أن يحكم الهوى أو المنفعة الشخصية لأحد الطرفين على حساب الآخر أو لحساب القاضي نفسه. هو الذي يقارن بين الدعوتين وحيثيات كل منهما والقرائن حتى يصدر الحكم العدل «وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل». وقد يكون الحكم في صالح أحد الطرفين المتنازعين، وقد يكون لصالحهما عن طريق المصالحة، وقد يكون لرفضهما معا بحل جديد من القاضي، يرفع دعوى الطرفين عن موضوع الدعوى.

ففي «فصل المقال» يرفض ابن رشد دعوى الخصمين، الذي يحرم النظر مثل الحشوية والذي يجعله واجبا بالشرع دون تحديد النظر على أنه القياس الشرعي وليس مجرد النظر في الموجودات بلا منطق أو منهج على طريقة الفلاسفة الإلهيين.

وفي «مناهج الأدلة» يفصل ابن رشد بين الخصمين، المعتزلة والأشاعرة والظاهرية والباطنية، ويبين خطأ دعاوى الأشاعرة في أدلتهم على وجود الله وفي إنكارهم السببية وفي جواز الجور على الله، وفي سوء استعمال العقل. كما يرفض حشوية أهل الظاهر وتأويلات أهل الباطن التي لادليل عليها من نقل أو عقل أو حس. فلم يبق إلا تأويل المعتزلة الأقرب إلى التأويل الشرعي، تبرئة المعتزلة واتهام الأشاعرة والصوفية والباطنية بمعارضة تأويلاتهم لظاهر الشرع وأدلة الكتاب العزيز والفطرة البشرية.

وفي «تهافت التهافت» يقف ابن رشد موقف القاضي بين الفلاسفة خاصة ابن سينا والغزالي الذي كفرهم في ثلاث مسائل كبار: القول بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزيئات، وإنكار حشر الأجساد. يوازن ابن رشد بين الموقفين ويكتشف سوء تأويل الغزالي لأقوال الفلاسفة، وخطأ الرواية عنهم وسوء النية وراء ذلك وإخراج القول من السياق، وعدم فهم المعارض العقلي الذي حاول الفلاسفة التعبير عنه.

ويبدو موقف ابن رشد قاضيا بين الشراح في مقالاته في المنطق والعلم الطبيعي في كليات الجوهر وكليات الأعراض والخلاف بين الفارابي وابن سينا، والخلاف بين الفارابي والاسكندر في الحد، والخلاف بين المفسرين في المقدمة الوجودية أو المطلقة بين مذهب ثاوفرسكس وأوديموس وثامسطيوس من ناحية، وبين الاسكندر وثامسطيوس من ناحية أخرى[٢٠].

ومن الضروري في أصول الفقه «يعرض ابن رشد لرأيي الأشاعرة والمعتزلة في الحسن والقبح، شرعيان عند الأشاعرة وعقليان عند المعتزلة. ويقف موقف القاضي بين الخصمين، والذي

ينبغي عندي أن يقال في هذا الموضع، ويعود إلى الفطرة والتجربة البشرية لإيجاد حل للموضوع، ففي وحدة الموضوع يتحقق توحيد الآراء المتعارضة»[٢١].

## ١٠- قاضي أم عالم ؟

وربما يكمن في أعماق القاضي روح العالم الذي يريد رؤية الواقع كما هو عليه دون إسقاط إنساني أو انحياز شخصي أو هوى يميل بالعالم نحو موقف مسبق أو أيديولوجية ضمنية. لذلك كانت أصول الفقه هي أكبر معبر عن الروح العلمية عند المسلمين. غاية القاضي البحث عن الحق وهي غاية العلم أيضا (مستنده الواقع والقرائن والحقائق، وهو أيضا مستند العالم). القاضي نزيه لا يميل مع الحق، يوزن الموازين بالقسط. وكذلك مهمة العالم في اكتشاف القانون الطبيعي الذي يتحكم في حركة الظواهر. والقاضي يبحث عن القرائن الدالة، والعالم يبحث عن الوقائع التي تحقق الافتراض العلمي حتى يصبح قانونا. وإذا كان القاضي يحيل الأفعال الجزئية إلى أحكامها الكلية فكذلك يفعل العالم بإحالة الظواهر الطبيعية إلى مبادئها الأولية ويتضح ذلك في الصلة بين العلمين، الطبيعي والإلهي، فأصول الطبيعيات العامة في الإلهيات. ولا حل لمسائل الطبيعة إلا في ما بعد الطبيعة ولا حل لمسائل ما بعد الطبيعة تخليصا لها من الإشراقيات إلا في الطبيعة.

ويميز ابن رشد بين نوعين من الفكر، الفكر على الاستقامة، وهو الفكر الطولي مثل ان لكل معلول عله، وهذه العلة معلول لعلة ثانية، وهذه لثالثة حتى الوصول إلى علة أولى ليست معلولة لغيرها ونظرا لاستحالة التسلسل إلى ما نهاية وهو الفكر الديني.والفكر على الدور عندما يكون المعلول معلولا لغيره وهذه العلة هي نفسها المعلولة الأولى. فالماء علته السحاب، والسحاب نفسه معلول للماء. فكل شيء معلول وعلة في الوقت نفسه. وهو الفكر العلمي الذي يؤثره ابن رشد.[٢٠]

هذا العالم هو الذي يبدأ بالموقف العلمي الذي يقيم على رصد الكليات التي تندرج تحتها الجزئيات كما هوالحال في «الكليات»، كتابه الشهير في الطب، ووضع إطار العلوم الطبيعية. وهو الذي يبحث عن «الضروري» في أصول الفقه في شرحه على «المستصفى» أي ما يلزم وما لا غنى عنه. كما يبحث عن «الضروري» في السياسة في شرحه على «جمهورية» أفلاطون. يتوجه العالم إلى القلب مباشرة، إلى الأصل وليس إلى الفرع، إلى القصد وليس إلى الأفعال الجزئية. وقد

حاول الشيء نفسه في «بداية المجتهد» عندما أراد البحث عن القواعد العامة التي تبنى عليها أحكام الفقه الجزئية، رادا من الفروع إلى الأصول.

والعالم هو الذي يبحث في أنواع الأقاويل ليميز بين الخطبية والجدلية من ناحية، والبرهانية من ناحية أخرى. وهذا هو الدافع على تأليف كتاب ابن رشد الشهير «الكليات في الطب» على جهة الإيجاز والاختصار أسوة بالأسلوب العلمي ومن أجل غرس الأقاويل المطابقة للحق حتى وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة كما يفعل المناطقة المحدثون في الغرب. العلم هو تحليل لغة العلم. «فإنه ليس ينبغي أن نطلب من الخطيب برهانا، ولا من المهندس إقناعا».[٢٢]

ويقوم الطب على الجمع بين القياس والتجريب كما يفعل القاضي، بين الاستدلال والقرائن. ويصف ابن رشد الأشياء ذاتها أي الحق في نفسه دون تأويلات وهو فهم القاضي أيضا في البحث عن الحقائق وراء شهادة الشهود وأقوال المدافعين والمدعين.

والعالم هو الذي يتطور بتطور العلم ولا يتعصب لمرحلة من مراحل حياته أو لموقف سابق. وإذ يصرح ابن رشد في نهاية كتاب المرض بأنه إن أفسح الله في العمر وأخرج عن ضيق الوقت فإنه سيكتب في هذه الصناعة كتابا للقوانين العامة يستوعب جميع أجزاء الصناعة[٢٣]. فالعالم في تقدم مستمر كما أن القاضي يظل يبحث عن القرائن والأدلة حتى بعد صدور الحكم. فإن تغير تغير الحكم، ورُفع الظلم وتحقق العدل.

ويضع ابن رشد الطب في بنيته الجغرافية كما يضع القاضي المتهم في سياقه الاجتماعي وظروفه الحياتية. فكل ظاهرة علمية لها سياقها، كل في سياقة فالعلم له بنيته. لا ينطبق إلا على الظواهر على الكوكب الأرضي وليس خارجه. وكذلك تتغير مجموعات القوانين بتغير المجتمعات والنظم السياسية.

ولا يعتمد الخطاب العلمي على الأدلة النقلية. تغيب عنه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فالعلم يتعامل مع الموضوعات وليس مع الأقوال.

## ١١- ملحد أم مؤمن ؟

وقد ثار لغط كبير في إيمان ابن رشد بسبب تكفير الغزالي للفلاسفة ودفاع ابن رشد عنهم أولا، وبسبب الرشدية ثانيا التي أرادت أن تعطي قراءة مضادة للمسيحية في عصر آباء الكنيسة لاتين ويونان، وفي العصر الوسيط المتقدم دفاعا عن العقل ضد الإيمان، والعلم ضد الدين

والإنسان ضد السلطة الدينية، والعالم الذي يحكمه قانون ضد العالم الذي لا قانون له باسم الإرادة الإلهية[٢٤]. وربما بسبب نكبة ابن رشد أيضا التي سارت في التاريخ مثل استشهاد سقراط وذبح الجعد بن درهم، وصلب الحلاج، وقتل ابن المقفع، والتضحية بالسهروردي المقتول. وربما بسبب الاستشراق الغربي منذ كتاب رينان الشهير «ابن رشد والرشدية» الذي قرأ فيه رينان نفسه مخرجا ابن رشد ماديا ملحدا أسوة بمفكري القرن التاسع عشر إما تحت اثر الهيجلية أو الوضعية أو الداروينية وكل أشكال النطورية. وهو ما روجه فرح أنطون في «ابن رشد وفلسفته» تابعا لرينان، ومصورا ابن رشد مجسداً لقيم الفلسفة مثل العقل والعلم والعلمانية، فصل الدين عن الدولة وتأسيس المجتمع المدني. وربما أيضا بسبب نكبته المؤقتة وحرق كتبه وغيرة الفقهاء منه وتحمل الأمير لهم مما جعله ينحسر عن التراث الإسلامي في القرون التالية له. لا يرى غضاضة في القول بقدم العالم مع أنه يبين أنه أيضا احتمال لا يرفضه العقل، أما احتمال الخلق الذي يتوجه العقل ضده باعتراضات عديدة مثل : كيف تخرج المادة من اللامادة؟ أين كان العالم قبل الخلق وعلم الله قديم؟ والخلق يتطلب التغير والحدوث وهما لا يجوزان على الله. كما أن إنكار علم الله بالجزيئات دفاع عن العلم بالمبادىء العامة وهي أساس العلم. وإنكار حشر الأجساد والقول بالمعاد الروحاني ليس إنكاراً للمعاد بل ثنتها لتصوره الشعبي الخطبي إلى تصور أكثر تنزيهاً يرضي به الحكمة[٢٥].

والحقيقة أن ابن رشد من كبار المؤمنين سواء في شروحه أو في مؤلفاته. أعاد الاتزان لأرسطو وللفلسفة اليونانية ككل وذلك لإيجاد علاقة متوازنة صحيحة بين الطبيعيات والإلهيات، ضد الطبيعيات المغلقة على نفسها والتي لا تحيل إلى علم آخر وراءها أو تتأسس فيه، وضد الإلهيات الإشراقية الخيالية كما مثلتها نظرية الفيض.وربما أثار في الذهن احتمال أن يكون أرسطو من الأنبياء السابقين، فما من أمة إلا خلا فيها نذير، «منهم من قصصنا ومنهم لم نقصص عليك».

وفي «فصل المقال» النظر واجب بالشرع، وهو النظر في الموجودات من حيث دلالتها على الصانع. والكتاب العزيز هو المصدر الأول للعقائد. والقياس الشرعي أصل من أصول الأحكام. وتقاس أقوال الأمم السابقة على أساس من الشرع. ما اتفق معه قبل وما اختلف معه رفض. ولايؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة الشرعي، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. والحكمة كما يقول ابن رشد الأخت الرضيعة، المتحابتان بالطبع، المتفقتان بالجوهر والغريزة.

وفي «مناهج الأدلة» يعطي ابن رشد براهينه البديلة على وجود الله، وهي براهين شرعية ونبّه عليها الكتاب، دليل العناية ودليل الاختراع. ويستنبط من ثلاث آيات الأدلة على وحدانية الله وصفاته السبع القديمة وعلى التنزيه وإثبات خلق العالم وبعث الرسل، والقول بالقضاء والقدر والثواب والعقاب والمعاد كمتكلم يؤسس العقائد ويورد البراهين على صحتها.

وفي «الكليات» يرى أن الله هو مسبب الأسباب، وأنه وضع في الجسم قوانين الصحة والمرض. فالسببية مطلب من متطلبات الإيمان أثبتها ابن رشد ضد نفي الغزالي لها باسم الإيمان أيضا. والخلاف فقط في التصور للأولويات، الإرادة على الحكمة عند الغزالي أو الحكمة على الإرادة عند ابن رشد.

## ١٢- معارض أم سلطاني ؟

ونظرا للمعارضة المكبوتة في روح العصر، واستنكاف الناس من السلطة، والطاعة للسلطان شاعت فكرة أن ابن رشد من المعارضة بدليل نكبته، وحرق كتبه، ومعارضته للفقهاء، ومعارضته لميل الأمراء لهم والاستسلام لسلطانهم. وربما أيضا سادت هذه الفكرة إسقاطا من الحاضر على الماضي وإيجاد شرعية للمعارضة لاستخدام العقل، ونقد ما هو سائد في الفكر والواقع الاجتماعي.

والحقيقة انه لما عاد المنصور من إحدى حروبه العديدة عام ٥٩٣ في أواخر حياة ابن رشد رفعت إليه بعض المقالات تطعن في دينه وعقيدته مما ترتب عليه نفيه إلى اليسانه بالقرب من قرطبة. وقد قام الفقهاء بهذه الحملة ضد حملتهم على العلوم العقلية الوافدة دفاعا عن الموروث. فالإنسان عدو ما يجهل. ويأخذ عليه بعض المؤرخين عدم استجابته لنداء صلاح الدين الذي بعث إليه من مصر بسفارتين رسميتين يطلب منه العون لمقاومة الغزو الصليبي في فلسطين، واعتذر عن إعارة الأسطول المغربي مفضلا تطهير الأراضي المصرية من البدع والمنكرات. كان حرق الكتب عادة العصر وليست خاصة بابن رشد. فقد أمر عبد المؤمن تشبعا بعقيدة الموحدين بحرق كتب الفروع في الفقه ورد الناس إلى قراءة كتب الحديث واستنباط الأحكام منها[٢٦]. فانقطع علم الفروع وخافه الفقهاء بعد أن أمر بحرق كتب المذهب المالكي، وأمر الناس بترك الانشغال بعلم الرأي والخوض فيه، وتوعدهم بالعقوبة الشديدة.

لم تكن المحنة بسبب أنه وصف الخليفة بأنه ملك البربر، أو بعدم مراعاته خدمة الملوك من قواعد وآداب وندائه باسمع يا أخي أو بحديثه عن كوكب الزهرة باعتباره آلهة. وأغلب الظن انها كانت بسبب حقد الفقهاء عليه لعلمه، وربما كانت بسبب قربه من أبي يحيى أخي المنصور ووالي قرطبة. وشرح ابن رشد المعروف لجمهورية أفلاطون باسم «الضروري في السياسة» ونقده للطغيان السياسي وما سماه وحدانية التسلط. وكان الدين مجرد الذريعة والغطاء خاصة وابن رشد يشير إلى «في بلدنا وزماننا حق، بالحس والمشاهدة»(٢٧).

والحقيقة أن ابن رشد مفكر الأمير. قدمه ابن حنبل للخليفة الذي طلب منه شرح أرسطو. أمر له بمال ومركب. وكان قد غادر قرطبة مسقط رأسه ليلحق بالأمير بأشبيلية ثم ذهب إلى مراكش معه. بدأ حياته الفكرية بالاتصال بالخليفة أبي يعقوب بن يوسف أبي محمد عبد المؤمن صاحب المغرب الذي كان يجمع بين الفقه والورع وتعلم الحكمة والفلسفة. وكان ابن طفيل يقيم في قصره. قدم له ابن رشد لمساعدته على قراءة فلسفة أرسطو وقد كان يشكو من عبارات المترجمين للفلسفة. ولما مات الخليفة أبو يعقوب بن عبد المؤمن خلفه ابنه أبو يوسف المسمى بالمنصور، ونال ابن رشد حظوة كبيرة لديه. وبعد الوشاية عليه ونفيه إلى اليسانه استدعي إلى مراكش وعفي عنه. وقد اضطر المنصور النزول على رغبة الفقهاء ليس اضطهادا لابن رشد، ولكن خوفا منهم وتملقا للجماهير. استدعاه عبد المؤمن إلى مراكش للاستعانة به على ترتيب المدارس وكان عمره سبعا وعشرين عاما. فكان مفكر الدولة والأمير، يُشهد له بالفكر والاستنارة. وختم ابن رشد «فصل المقال» بالثناء على السياسة الثقافية للدولة، كما قدره المنصور وتقرب إليه. وابن رشد من بيوتات الأندلس أبا عن جد، من أسرة مرموقة وطبقة اجتماعية عليا، قاضي قضاة قرطبة. وعاش في بلاط الموحدين كمرجعية علمية وطبيب ومستشار. وولي القضاء أكثر من مرة على عهد أبي يعقوب يوسف على الرغم من تضايقه من كونه أحد رجال الخليفة. ومن ثم قد لا تحتمل روايات التاريخ كل هذه المغالاة في محنة ابن رشد وحرق كتبه إسقاطا عليه من محاكم التفتيش المسيحية في اسبانيا، وحرق أنصاره، وإسقاطا عليه من عصرنا هذا، دفاعا عن حرية الفكر ضد تكفير الأدباء والمفكرين(٢٨).

## ١٣- نهاية أم بداية؟

وقد شاعت فكرة روج لها الإعلاميون والخطباء والمزايدون وأدعياء التنوير أن ابن رشد آخر الفلاسفة، ولم يظهر بعده فيلسوف واحد حتى العصر الحاضر الذي يخلو منهم. التاريخ له نهاية،

القرن السادس الهجري، والإبداع له سقف، عقلانية ابن رشد، والحضارة خاوية، وهم جزء من الغرب والمشارقة وراءه منذ أن كانوا أعداءه. إذا تمثل ابن خلدون بعد ابن رشد بقرنين روح ابن رشد. فإنه مغربي أيضا لم يعجبه المشرق والمشارقة، وحسده الأزهر والأزهريون مع أنه القائل إن «مصر أم الدنيا».

وبينما غاب ابن رشد في العالم الإسلامي حضر في الغرب اللاتيني الوسيط والحديث، وبعث حركة المفكرين الأحرار، العقلانيين العلمانيين أنصار العقل والطبيعة وعلى رأسهم سيجر البرابنتي. فأصبحت الرشدية اللاتينية جوهرة العصر الوسيط المتأخر، وأحد مصادر النهضة الأوروبية الحديثة. ابن رشد إذاً نهاية الحضارة الإسلامية وبداية الحضارة الغربية وكأن كل شيء قد توقف في الحضارة الإسلامية، وأن القرن السادس هو نهاية الزمان. وإذا كان ابن رشد ناقدا لسابقيه فإنه يكون قمة التاريخ وذروة الحضارة، قبله انحراف عن الأصول، وبعده موت للأصول.

والحقيقة أن التاريخ لا يتوقف لا قبل ابن رشد ولا بعد ابن رشد. وأن مسار الحضارة البشرية لا يتوقف لا قبل الحضارة الإسلامية ولا بعدها. ابن رشد أحد حكماء القرن السادس قبل خمسة قرون وبعده تسعة قرون. مهد له السابقون وهو ممهد للاحقين. لا شيء خارج الزمان، وليس ابن رشد انبثاق خلود داخل الزمان، تجسد فريد واحد لا يتكرر. هناك رشديون قبله ورشديون بعده. وابن رشد مجرد نموذج لتماثل الوحي والعقل والطبيعة الذي حاول تحقيقه كل الحكماء منذ الكندي والرازي حتى ابن رشد وابن خلدون.

وقد انقضى الآن ما يزيد على ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (٥٩٥-١٤١٩)، ستة قرون على الحضارة الغربية في عصورها الحديثة منذ عصر الاحياء في القرن الرابع عشر، والإصلاح الديني في الخامس عشر، والنهضة في السادس عشر، والعقلانية في السابع عشر، والتنوير في الثامن عشر، والوضعية في التاسع عشر، حتى أزمة القرن العشرين وبداية التحول إلى القرن الحادي والعشرين. فهل ما زالت النهاية هي النهاية والبداية هي البداية، أم أن هناك نهايات جديدة وبدايات جديدة؟

لم تتوقف الفلسفة في العالم الإسلامي بعد ابن رشد في القرن السادس، بل ازدهرت من جديد في المشرق الإسلامي كما بدأت منه خاصة عند نصير الدين الطوسي(٦٧٢هـ)، وابن البيطار (٦٤٦هـ)، والفارسي (٧١٨هـ)، وداود الانطاكي (١٠٠٨هـ)، صدر الدين الشيرازي (١٠٥٩هـ). وازدهرت العلوم الرياضية والطبيعية في هذه الفترة، وتأسيس المراصد مثل مرصد

سمرقند. بل بعث السجال من جديد بين ابن رشد والغزالي عند خوجة زادة (٨٩٣هـ) أوحد علماء الروم في عصره للتحكيم بين الإمامين بالإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح العثماني.

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة منذ القرن الماضي عادت الحياة الفكرية إلى العالم الإسلامي من جديد بفضل زعماء الإصلاح في مصر والشام والمغرب العربي. وقامت حركة التحرر الوطني العربي لتخليص الأمة من الاستعمار من الخارج والقهر من الداخل. وقامت الثورات العربية الأخيرة لتنشىء الدول المستقلة، وتعيد توحيد الأمة العربية والإسلامية في آسيا وأفريقيا. وتلت الصحوة الإسلامية لإقالة حركات التحرر من عثرتها، والنظم السياسية من كبوتها بثورات إسلامية جديدة في إيران، ونهضة عمرانية شاملة في الدول الإسلامية الآسيوية، وفي الوقت نفسه تنتهي البداية الأوروبية الأولى في القرن الرابع عشر وتبدأ بداية النهاية في القرن العشرين. حربان أوروبيتان طاحنتان في النصف الأول منه وبدايات العدم والعبث واللامعقول والتناقض، وفقدان الحياة والإفلاس وأزمة العلوم الأوروبية، (هوسرل) وموت الإنسان والكتابة في نقطة الصفر (بارت)، بعد موت الإله (نيتشه)، وقلب القيم (شيلر)، وأفول الغرب (اشبنجلر)، وأزمة الضمير الأوروبي (بول، آزار) والآلات التي تصنع آلهه (برجسون) إلى آخر ما صب في ما بعد الحداثة والتفكيكية (دريدا).

والعالم الآن على مفترق الطرق، والتاريخ يبدأ دورة جديدة تبدأ بنهاية الغرب وبداية الشرق. فكما سرت روح التاريخ من الشرق إلى الغرب منذ القدم عبر اليونان والمسلمين، فإنها تعود عبر الشرق من جديد وربما عبر الوسيط نفسه. فلا توجد نهاية دائمة بابن رشد ولا بداية دائمة بالغرب الحديث. بل هناك دورات متعاقبة تقصر أو تطول، «وتلك الأيام نداولها بين الناس»[٢٩].

# الهوامش

(١) انظر كتابنا: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص٥١٥-٦٠٧.

(٢) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأولة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٤، ص٢٤٨-٢٥١.

(٣) السابق، ص٢٠٥/١٣٣/١٧٣-١٧٤/١١٠ - ١٨٤ فصل المقال ص١٦-٣١/١٧.

(٤) مناهج الأدلة ص ١٢٤/١٨٢/١٤٨/١٦٠/١٦٨ - ١٧٠/١٧٦/١٨٢/١٩١/٢٠٧ فصل المقال ص٢١/٢٤.

(٥) أ. نصر حامد أبو زيد: الشافعي مؤسس الايديولوجية الوسيطة، دار سيناء، القاهرة ١٩٩٣.

(٦) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزآن)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦٩، جـ٢، ص٤١٩.

(٧) انظر دراستنا: ابن رشد فقيها، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، العدد (١٦)، ١٩٩٦، القاهرة، ص١١٦-١٤٤ فصل المقال ص١٦.

(٨) فصل المقال ص ٩-١٠، مناهج الأدلة ص١٣٤-١٤٩/١٧٤.

(٩) في «فصل المقال» الآيات (٢٠)، الأحاديث (٤). وفي مناهج الأدلة: الآيات (١٦٠)، الأحاديث (٩).

(١٠) فصل المقال ص٢٤/٩-١١ مناهج الأدلة ص١٣٤.

(١١) مناهج الأدلة ص١٥٢-١٥٥/١٦٨/١٧٨/٢١٠.

(١٢) انظر دراستنا : علوم الوسائل وعلوم الغايات، هموم الفكر والوطن، ص ٢، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٦٧-١٧٧.

(١٣) انظر دراستنا : ابن رشد شارحا أرسطو في دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة،١٩٨٢، ص ٢٠٣/١٧١.

(١٤) ابن رشد : مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣، ص٧٥-٨٠/ ٨٧-٩٤/ ٩٧-٩٩/ ١٠٠-١٠٥/ ١٠٦-١١٣.

(١٥) فصل المقال، ص ١١، مناهج الأدلة، ص ١٥٠-١٥٤.

(١٦) فصل المقال ص ٣٢/ ٣٠، مناهج الأدلة ص ١٦٥-١٦٦/ ٢٣٤-٢٣٩/١٤٩.

(١٧) مناهج الأدلة ص ١٥٥/١٦٠/ ١٧٤/ ٢٢٦/ ٢٣١-١٣٣/ ١٤٠.

(١٨) السابق، ص ٣٣٤-٣٤٧، الضروري في أصول الفقه، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤، ص ٤١-٤٣.

(١٩) مناهج الأدلة ص ٣١٢-٤٢١.

(٢٠) ابن رشد : مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣، ص ٧٥-٨٠/ ٩٧-٩٩/ ١١٤-١٢٢.

(٢١) الضروري في أصول الفقه أو مختصر، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤، ص٤١-٤٣.

(٢٢) ابن رشد: الكليات في الطب، تحقيق وتعليق د. سعيد شيبان، د. عمار الطالبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٩-٢٣٨/١١.

(٢٣) السابق ، ص ١٥٠-١٥٢ / ٣١٣/ ٣٤٢.

(٢٤) انظر دراستنا : العقلانية بين الخطابة والشعار في «حوار حول ابن رشد» تحرير مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٥، ص ٨٩-١١٥، وأيضا هموم الفكر والوطن، جـ١، ص ١٦٥-١٨٥ دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧.

(٢٥) فصل المقال، ص ٩/١٥، مناهج الأدلة، ص ١٣٢-٢٤٧.

(٢٦) ونفى معه آخرون مثل أبو جعفر بن الذهبي، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباسي الحافظ الشعر.

(٢٧) محمد عابد الجابري : ابن رشد «سيرة وفكر»، «دراسة ونصوص»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨، ص٤٣/ ٥٧...٦٠/ ٦٣-٧٠.

(٢٨) السابق، ص ٤٦/٥١/٦١//٧١. وهو عصر «التفكير في زمن التكفير» كما يقول نصر حامد أبو زيد، وفيلم «المصير» كما يصور يوسف شاهين.

(٢٩) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٧٦٣-٧٧٧.

# الزمان واللامتناهي في القراءة الرشدية

«فما أظلم من يحول بين الإنسان وبين العلم
الذي هو طريق إلى حصول هذا الكمال»
(ابن رشد)

د. عبدالرحمن التليلي *

*إذا كان لمسألة الزمان عند ابن رشد الفيلسوف أهمية في فهم الموضوعات التي تكوّن من جهة النظر المتن الرشدي في بعديه. البعد المتعلق بالشروحات والتلاخيص ليس لابن رشد فيها من فضل إلا أنه كان شارحا بامتياز. والبعد المتعلق بالأعمال الأصيلة التي لابن رشد فيها فضل الطرح والإنشاء.*

*إذا كان لهذه المسألة أهمية فهي لها من جهة ما هي تحيل إلى إشكال استغرق النظر فيه جزءا كبيرا من أعمال ابن رشد. وهي مسألة إشكال اللامتناهي.*

*فإن فلسفة الزمان إذا ماتناولناها من زاوية نظر العلم الطبيعي أو تناولناها من زاوية نظر العلم الإلهي، أي إذا ما وصلناها بمسألة الحركة أو بمسألة الفعل المحض، كان النظر فيها يحيل إلى مفهوم*

* كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة تونس.

***«مالا نهاية له». وذلك من القضايا الكبرى التي ظل ابن رشد متمسكا بالرأي الأرسطي فيها، وداحضا لرأي المتكلمين، وهو أن الزمان لامتناه من طرفيه. وهي التي لها اتصال وثيق بفكرة قدم العالم وأبديته.***

***ولهذا كان من الضروري في تناول مسألة الزمان أن نحدد معنى اللاتناه الذي يصف به ابن رشد الزمان. وينشأ عن هذا الاقتضاء ترابط أساسي بين مفهوم الزمان ومفاهيم أخرى أهمها: العرض والقوة. فإذا نظرنا في مسألة الزمان من منظور هذه المفاهيم نشأ عن ذلك اقتران - داخل اهتمامنا بالزمان - بين الموضوع من جهة ما هو في الأعيان، وبين الموضوع من جهة ما هو في الذهن. فلزم بالتالي أن نحلل معنى قول ابن رشد ان «الزمان شيء تفعله النفس». ومراوحته في النظر إلى «الزمان بين كونه عددا وكونه معدوداً».***

## (I)

## اللامتناهي بالعرض

### ١- الفاعل الإلهي والمفعول الطبيعي

تقوم مقدمات ابن رشد في إثباته لقدم العالم على أصول موضوعة. منها ما هو متعلق بطبيعة الفاعل (الله)، ومنها ما هو متعلق بطبيعة المفعول (العالم). فأما التي تتعلق بطبيعة الفاعل فتندرج ضمن المباحث الإلهية التي لها تعلق - من جهة ماهي مبادىء - بالنظر الطبيعي. وأما التي تتعلق بطبيعة المفعول فهي مندرجة ضمن المباحث الطبيعية التي لها تعلق - من جهة التفسير - بالعالم الإلهي. وهكذا ليس ثمة انفكاك بين النظر الإلهي والنظر الطبيعي لأنه ليس هنالك انفصال بين الفاعل والمفعول. ولايمكن تصور أحدهما دون تصور الآخر.

وأما الأصل الموضوع في العلم الإلهي فهو يتمثل في الأخذ بفكرة القديم بذاته الذي لايطرأ عليه التغيّر، والذي هو مبدأ وجود جواهر الأشياء. وهكذا لما كانت صفة اتصال الله بالعالم هي صفة الخلق، وكان الخلق فعلا، وجب تعميق النظر في طبيعة فعل الخلق، وذلك لأن الخلق إن كان

فعلا، وكان الفعل يلزم التغيّر في الفاعل كما يلزمه في المفعول، فإن الله تغيّر في فعل الخلق، بضرب من التغيّر. وبالتالي يكون قد ثبت في القديم تغير ما وذلك محال.

إن ابن رشد يرى أن هذه الشكوك إنما تدخل هنا من ظنون المتكلمين الذين يرون أن الله فعل العالم وكان سابقا لم يفعله. أي أنه مرّ على الله زمن لم يكن فيه خالقا للعالم، وأنه طرأ طارىء رجّح الخلق في زمن ما. وإنما ذهب المتكلمون هذا المذهب لاعتقادهم حدوث العالم. فإذا تصورنا أن الله خلق العالم في زمن لم يكن فيه العالم موجودا من قبل، فإن فعل الخلق هذا يغير ضرورة في الذات الإلهية، وإن أخذنا بفكرة الإرادة القديمة، وذلك لأن الإرادة على هذا الوجه تقتضي عزما محدثاً، يجعل الله يفعل بعد أن كان لا يفعل. والأمر في نظر ابن رشد لا يجوز في حق القديم بذاته. ويشير ابن رشد في «تهافت التهافت» إلى أن تفصيل هذه المسألة عسير البيان[1].

ويرى ابن رشد أن مرد الغموض والتردد في الأقاويل الجدلية التي أتى بها المتكلمون، يتمثل في أخذهم بفكرة حدوث العالم، وهي فكرة ذات نتائج عظيمة الأثر في تأمل الذات الإلهية وفي تفسير مسألة الخلق. وذلك أن هذه الفكرة التي يقوم عليها اعتقاد المتكلمين في أن الله كان في زمان ما، ولا عالم معه، أي أنه كان في زمن ما ولا فعل له، لا يمكن أن تؤدي إلا إلى شناعات. وذلك لأن حالة الفاعل من المفعول المحدث في وقت الفعل ليست هي حالته في وقت عدم الفعل، وفي هذا إثبات لتغير الفاعل عند الفعل. وهكذا إذا كان الله خلق العالم بفعل له زمن مخصوص فإنه قد طرأ عليه التغير. وذلك لا يجوز في حق من كانت حقيقته أزلية، وكان الكمال فيه بالفعل. ولما كان الأمر كذلك وجب التخلّي عن فكرة حدوث العالم، والأخذ بفكرة القدم، فهي التي انتهى إليها البرهان وأبان عنها ظاهر النص.

إن إثبات قدم العالم مزدوج عند ابن رشد: فهو قد يثبت قدم العالم بالنظر في العالم ذاته وما ينشأ عن ذلك من إثبات حركة أولى أزلية ومادة أولى أزلية. وقد يثبت قدم العالم بالنظر في المبدأ الأول وماينشأ عن ذلك من إثبات أن فعل هذا المبدأ (أي فعل الخلق) ضروري من ضرورة وجوده وأزلي من أزليته. وهكذا لما كانت أفعال الأول ضرورية وأزلية كانت مفعولاته حائزة على هذه الصفة، ومردودة جميعا إليها بوصفه مبدأ لها «فليس يجوّز أحد من الحكماء، وجود أسباب لا نهاية لها كما تجوّزه الدهرية، لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب، ومتحرك من غير محرك. لكن القوم لما أداهم البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركا أزليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده، لزم ألا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده، وإلا كان

فعله ممكنا، لا ضروريا، فلم يكن مبدأ أولا، فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لامبدأ لوجوده، ليس لها مبدأ، كالحال في وجوده(٢).

لا يمكن أن نبطل التغير الذي يطرأ على المبدأ الأول حين الأخذ بفكرة حدوث العالم إلا إذا أقررنا بأن فعل هذا المبدأ متعلق بوجوده تعلقا ضروريا بحيث لاينبغي أن يتأخر فعله عن وجوده. وهذا الإقرار يؤدي حتما إلى القول بأزلية فعل الفاعل الأول، وبالتالي أزلية المفعول الذي هو العالم. وهكذا فإن العالم قديم وإن كان معلولا. وذلك لأنه مفعول فعل هو أوّل بإطلاق. الوجود إذن، ضروري من ضرورة الموجد، وأزلي من أزليته.

## ٢- التمييز بين القديم بالذات والقديم بالزمان

وهكذا إذا كان المبدأ الأول قديما بالذات أي إذا كان مستغنياً في وجوده عن الغير ولا أول لوجوده في الزمان، فإن العالم قديم بالزمان أي أنه مع كونه لاأول له في الزمان محتاج في وجوده إلى غيره. وقد أقام ابن رشد هذا التمييز على نحو دقيق ومفصّل في كتاب «فصل المقال في مابين الحكمة والشريعة من اتصال».

فقد أرجع ابن رشد اختلاف الأشاعرة والحكماء المتقدمين في «مسألة قدم العالم أو حدوثه» إلى الاختلاف في التسمية. فهم متفقون على وجود ثلاثة أصناف من الموجودات، طرفان وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في تسمية الواسطة.

أما الطرف الأول فموجود، وجد من شيء غيره وعن شيء غيره، والزمان متقدم عليه. وتلك هي حال الأجسام التي يدرك تكونها وفسادها بالحس، واتفق الأشاعرة والقدماء على تسميتها محدثة، وأما الطرف الثاني فموجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهو مدرك بالبرهان، واتفق الجميع على تسميته قديما، وهو الله. وأما الواسطة فموجود لم يكن من شيء ولاتقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره. والكل متفق حول هذه الصفات الثلاث المنسوبة للعالم. وهي كونه لم يكن من شيء، وكون الزمان غير متقدم عليه، وكونه عن فاعل. والمتكلمون يسلّمون أيضا بأن الزمان غير متقدم عليه وذلك لأن الزمان مقارن للحركة والأجسام. ويسلمون أيضا بأن الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل، وإنما الاختلاف في الزمان الماضي والوجود الماضي «فالمتكلمون يرون أنه متناهٍ وهذا هو مذهب

أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل. فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بيّن أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن(٣) الحقيقي، ومن الوجود القديم. فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سمّاه قديما، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً. وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا، ولا قديما حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة. ومنهم من سمّاه محدثا أزلياً. وهو أفلاطون وشيعته، لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي. «فالمذاهب في العالم ليست تتباعد، حتى يكفر بعضها ولا يكفر، فإن الآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد، أعني أن تكون متقابلة، كما ظن المتكلمون في هذه المسألة، أعني أن اسم القدم والحدوث، في العالم بأسره، هو من المتقابلة وقد تبين من قولنا إن الأمر ليس كذلك»(٤).

ليس العالم إذن، محدثا حقيقياً لأن كل محدث فاسد، والعالم غير فاسد، أي أن وجوده في المستقبل غير متناه. ولما لم يكن للعالم نهاية لم يكن له بدء، فهو إذن أبدي (غير متناه في المستقبل) أزلي (غير متناه في الماضي). وهكذا فإن العالم غير محدث إذا فهم من الحدوث معنى التناهي.

وليس العالم قديما حقيقيا، لأنه محتاج إلى علة. فالقديم الحقيقي هو الذي لايحتاج في وجوده وفي فعله إلى مبدأ، بل يوجد ويفعل من تلقائه أولا وبإطلاق. وأما العالم فإنه يوجد ويفعل لارتباطه بمبدأ أول هو علة وجوده وحركته. وأما ما تبين من ظاهر الشرع فهو على ما يذكر ابن رشد أن ماهو محدث حقيقة إنما هو صورة العالم، وأما مادته فأزلية وظهر أيضا أن الوجود والزمان الذي للعالم مستمر له من الطرفين وغير منقطع.

## ٣- بين فكرة اللاتناهي وفكرة الانتهاء إلى مبدأ أول

ولكن إذا كان العالم من جهة ماهو ليس محدثا حقيقيا غير متناه من طرفيه، الماضي والمستقبل، وكان من جهة ماهو ليس قديما حقيقيا منتهيا إلى علة أولى، كيف يمكن التوفيق بين فكرة اللاتناهي التي مفادها أن العالم ليس له بدء في الماضي، وأن سلسلة الحوادث في الماضي غير متناهية بحيث لايمكن تصور حد يحدها، وبين فكرة العلية التي مفادها أن للعالم علة أولى تنتهي عندها سلسلة المتوسطات بحيث تحد بحد أقصى، وبالتالي تنتهي إلى نقطة ما؟ كيف التوفيق بين فكرة اللاتناهي التي اقتضتها فكرة الأزل، وفكرة الانتهاء إلى حد أقصى التي اقتضتها فكرة العلية؟

ينبغي إذن أن نحلل فكرة اللاتناهي حتى يتضح لنا المعنى الوارد في قول ابن رشد إن الزمن لامتناه من طرفيه، الماضي والمستقبل. اتضح لنا مما سلف ذكره أن العالم قديم لأمرين. الأول متعلق بالعالم والثاني متعلق بالمبدأ الأول. فالعالم قديم من وجهة نظر الاعتبار الثاني لأنه معلول لعلة قديمة لا يمكن أن يتأخر فعلها، الذي هو الإيجاد والتحريك عن وجودها. وهكذا لا يحوط العالم زمان لأن الفعل الذي عنه صدر فعل أزلي. وهكذا يكون القدم للعالم بالذات ولكن بتوسط العلة التي صدر عنها كمفعول. فمفعول القدم الذي حمل على العالم محمول ذاتي له، ولكن من جهة كونه معلولا أي من جهة كونه ينتهي من حيث وجوده وحركته إلى مبدأ أقصى متصف في وجوده وفعله بالأزلية والضرورة. ويكون الزمان من زاوية النظر هذه، أي من زاوية نظر الفاعل، لامتناهيا بالذات لأنه زمان فعل لا أول له ولا نهاية.

والعالم قديم من زاوية نظر الاعتبار الأول، لأنه إذا فرضنا أحداث العالم وحركاته بعضها متقدم على بعض، وبعضها سبب لبعض، كان هذا التسلسل مما لا ينتهي إلى حد لأنه لا يمكن أن يكون الحد الأقصى من جنس الوسائط. إلا أن ابن رشد يؤكد على أن كون الحوادث بعضها متقدم على بعض إنما هو لها بالعرض لا بالذات، بحيث يكون اللاتناهي في التسلسل، سواء أكان من الشيء إلى ما يتقدمه أو من الشيء إلى ماهو تال ومتأخر عنه، لا تناهي بالعرض لا بالذات.

وهكذا يكون الزمان المتعلق بهذا الضرب من اللاتناهي لا محدثا بالعرض لابالذات. وهكذا يمكن القول إن صفة الأزل والأبد التي للزمان، هي له بالعرض من جهة ما هو زمان اللامتناهي الموجود في التسلسل بالعرض الذي يجعل الحوادث في العالم بعضها قبل بعض أو بعد بعض. على أن الأمر عند التحقيق ليس كذلك. إذ لما كان لا مبدأ لفعل الأول، بل يصدر عنه الفعل بالضرورة وتلقائيا بمقتضى طبيعته الخاصة أي بمقتضي كونه أولا، لزم عن ذلك ضرورة ألا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطا في وجود الثاني، بل أن تكون جميع أفعاله صادرة عنه ابتداء، فلامتقدم ولا تالي، ولا شرط ولا مشروط، بل تصدر عنه جميع أفعاله مباشرة. وذلك لأن كل فعل من أفعاله، أي كل موجود صادر عنه إنما هو غير فاعل بالذات، بل هو دائما مفعول بالذات، وهو يكتسب صفة الأزل والقدم من كونه مفعولا لفاعل قديم أزلي الفعل، ومن زاوية النظر هذه يكون الزمان لا متناهيا بالذات لأنه زمان فاعل لا أول لفعله. ولهذا لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له، أمراً ضرورياً تابعاً لوجود مبدأ أول أزلي(٥).

وهكذا إذا أمكن أن يكون بعض أفعال المبدأ الأول قبل البعض الآخر فليس ذلك إلا بالعرض، ولما كان ذلك كذلك جوّز الفلاسفة «وجود ما لا نهاية له بالعرض لابالذات»(٦). اللاتناهي في تسلسل المتقدم والمتأخر في الحركات والحوادث، إنما هو لا تناه بالعرض، و هكذا فإن كل مايرتبط بمثل هذا اللامتناهي إنما هو بالعرض. فالزمان اللامتناهي الذي يستوعب هذا التسلسل اللامتناهي، هو لا متناه بالعرض، وكذلك إذا قيل عن العالم إنه قديم من زاوية النظر هذه فهو قديم بالعرض. ولهذا «لما اعتقد المتكلمون فيها بالعرض أنه بالذات، دفعوا وجوده (أي اللاتناهي)، وعسر حل قولهم، وظنوا أن دليلهم ضروري» (دليلهم على حدوث العالم)(٧). وليس هذا التسلسل فقط فيما هو متتابع، بل وفيما بعضه سبب لبعض. يقول ابن رشد: «وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة، بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المتقدم سبب للمتأخر مثل الإنسان الذي يلد إنسانا مثله. وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر أن يترقّى إلى فاعل أول قديم لاأول لوجوده، ولا لإحداثه إنساناً عن إنسان. فيكون كون إنسان عن إنسان آخر، إلى ما لا نهاية له، كونا بالعرض. والقبلية والبعدية بالذات. وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده، كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة، كذلك لا أول للآلة التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها التي من شأنها أن تكون بآلة»(٨).

## ٤- اللامتناهي بالقوة

على أن اللامتناهي لا يمكن أن يكون بالفعل، بل بالقوة فقط. فاللامتناهي هو الذي يوجد دائما شيء خارجا عنه في الكم وذلك إما في الذهن كانقسام المقدار إلى غير نهاية، وإما في الوجود كالحركة والزمان: «قد ظهر أنه ليس يوجد عظم ولا عدد غير متناه من جهة ماهو موجود بالفعل (...) وبالجملة فقولنا ما لا نهاية له وموجود بالفعل يظهر عند التأمل أنهما متناقضان، لأنه من جهة ما هو بالفعل فقد وجدت جميع أجزائه معاً فهو تام وكل ومتناه»(٩).

اللاتناهي هو إذن بالقوة، أي انه ثمة دائما شيء خارج عنه بالكم، وأما إذا وضع الشيء بالفعل فقد حُد وتناهى. وهكذا فإن وجود الحركة والزمان إنما هو بالقوة، وأما ما يمكن حده منهما بحيث يوجد بالفعل فإنما ذلك بالوضع لابالطبع، كالآن مثلا. وهكذا لا يمكن اعتبار الآن جزءا من الزمان، بل حدا له. يقول أرسطو: فمن جزئي الزمان الأكثر شيوعا أحدهما قد كان ولم يكن بعد، والآخر سيكون ولمّا يكن بعد. فالماضي لا يمكن بعد أن يكون في حياتنا، والمستقبل ليس

في أيدينا إلا بعد مسافة أكثر أو أقل بعدا. فهناك العنصران اللذان يتألف منهما الزمان، وبما أن هذين العنصرين غير موجودين، فلايكون له هو ذاته فيما يظهر إلا وجود غير مستقر. أما مايسمى بالحاضر أي الآن فليس على المعنى الخاص جزء من الزمان، لأن الزمان لا يتألف من الآنات. فليس الآن إلا حدًا للزمان. وهو الذي يفصل الماضي عن المستقبل، ولكنه بلاانقطاع ومختلف أبدا. حيث إن وجوده أقل حقيقة أيضا من وجود الماضي الذي انقطع عن أن يكون، وعن وجود المستقبل الذي لم يكن. والذي هو فقط يجب أن يكون بعد(١٠).

فالزمان الذي هو لا متناه ليس هو موجوداً بالفعل وإنما هو ماض قد انقضى ومستقبل آت، وكلاهما له الوجود بالقوة، وأما الآن فهو حد لهما يصل بينهما.

إن الداعي النظري الذي أوجب الإقرار بأن الزمان غير متناه من طرفيه هو أولا ما ثبت في العلم الطبيعي من وجود حركة أزلية. فالزمان لاحق من لواحق الحركة يلزم له مايلزم لها. والداعي الثاني منطقي متعلق بتحليل مفهوم الزمان الذي يؤدي إلى امتناع التناهي فيه.

أما فيما يتعلق بالداعي الأول فإنه قائم على ضرورة وجود محرك لكل متحرك. فالحركة تقتضي الانفعال فيما هو متحرك، ولذلك له فعلا من جهة ماهو بالقوة فقط، وتقتضي الفعل لما هو محرك، ولذلك كان له هذا الفعل من جهة كماله. والمحرك إما أن يحرك تارة ويكف أخرى، أو أن يحرك دوما. فالأمر قد يتصور فيما يتعلق بالوسائط على النحو الأول، أما فيما يتعلق بالمحرك الأقصى للعالم فلايمكن أن يتصور في شأنه أنه يحرك تارة ولا يحرك أخرى. فالمحرك الأقصى أزلي من حيث وجوده ومن حيث فعله الخاص به من جهة ماهو مبدأ. ولما كان فعله أزلياً ثبت أن المتحرك عنه أزلي الحركة. ولكن ما طبيعة هذه الحركة الأزلية، وفي أي المقولات تقال؟.

لا يمكن أن تكون الحركة الأزلية إلا حركة نقلة دورا. وهي حركة الجرم السماوي. فحركة هذا الجرم دائرية وأزلية، ولما كانت هذه الحركة أزلية وكان الزمان لاحقاً من لواحقها ثبت أنه أزلي.

وأما فيما يتعلق بالداعي الثاني فيتعلق ببيان تهافت فكرة تناهي الزماني «وذلك أنّا متى أنزلناه متكوناً فقد وجد بعد أن كان معدوما. وقد كان معدوما قبل أن يوجد. والقبل والبعد أسماء لأجزاء الزمان. فإذن الزمان موجود قبل أن يوجد. وأيضا فإن الزمان متكون، فسيوجد آن مشار إليه لم يكن قبل زمان ماض. وهو ممتنع أن يتخيل آنا مشاراً إليه بالفعل وحاضراً لم يتقدمه ماض»(١١).

الزمان لا متناه إذن لكونه أولا مرتبط بحركة أزلية، وثانياً لأن فكرة التناهي متى تعلقت بالزمان

كانت متناقضة إذ لا يمكن تصور زمان ينتهي إلى حد سواء كان في الماضي (الأزل) أو المستقبل (الأبد). وإنما طرأ الخطأ من مقارنة الزمان بالخط وإدخال فكرة «الفعل» فيما هو ليس إلا بالقوة. يقول ابن رشد: «وإنما يمكن أن نغلط في ذلك متى تخيلنا الزمان بمحاكيه وهو الخط. فإن الخط من حيث له وضع وهو موجود بالفعل فواجب فيه أن يكون متناهيا فضلا عن أن يكون ممكنا فيه تصور التناهي. وهذا النحو من التغليط هو داخل من المواضع المغلّطة تحت موضع النقلة والإبدال»[١٢].

ليس للزمان وضع ولا هو موجود بالفعل. ولهذا لا يمكن أن يقال فيه مايقال في الخط اللهم إلا الخط المستدير وعلى سبيل التشبيه. ولقد اتفق المتكلمون والحكماء على أن وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل واختلفوا في الماضي. فمنهم من يقول بتناهيه، وهم المتكلمون وشيعة أفلاطون، ومنهم من قال إنه غير متناه في الماضي أيضا وهم الفلاسفة من أتباع أرسطو. ويرد ابن رشد على موقف المتكلمين مبينا أنهم لم يلتزموا أصلا من أصول النظر، وهو أن ما لا نهاية له لا ابتداء له، ولم يفهموا معنى اللاتناهي في الماضي فاشتبه عليهم الأمر. يقول ابن رشد: «يرى المتكلمون أن وجود ما لا نهاية له في الماضي ممتنع وأوردوا على ذلك الحجج منها أنهم قالوا إن ما وقع في الزمان الماضي فقد وجد وخرج إلى الفعل وحكمه حكم ما بالفعل متناه. وهذه مغالطة بيّنة وذلك أن صاحب هذا الوضع ليس يضع أنه وقع في الزمان الماضي أشياء لانهاية لها. وإما يضع أنه وقع في الزمان الماضي أشياء متناهية وقبل تلك الأشياء أنفسها أشياء. وذلك إلى غير نهاية. وفرق كبير أن يضع ما لا نهاية له في الأشياء أنفسها أو في كون بعضها قبل البعض (ونفهم من هذا القول معنى الدور، وذلك أن الأزلي متحرك حركة نقلة دورية)... وأيضا فإذا ما دخل في الوجود الماضي فقد انقضى وما انقضى فقد ابتدأ. فأما ما ليس له مبدأ فليس له انقضاء. فإذا وضع أن الزمان الماضي ليس له مبدأ لم يصدق عليه أنه قد دخل في الوجود فلزم ألا يكون له انقضاء. وذلك أنه كل ما له انقضاء فله مبدأ وما لا مبدأ له لاانقضاء له، وكذلك مالانهاية له فلامبدأ له. ولذلك من يقول إن الزمان يمكن أن يكون غير متناه في المستقبل ولايمكن أن يكون غير متناه في الماضي لم يلزم الأصل المعروف بنفسه في ذلك وهو أن ماله مبدأ فله نهاية، وما ليس له نهاية لا مبدأ له»[١٣].

إن القول في الحوادث غير المتناهية في الماضي ان بعضها ضروري بالذات لوجود البعض الآخر يؤدي إلى لزوم القول بتناهيها سواء أكان وجودها بالقوة أو بالفعل. وذلك لأن ماكان

ضروريا فهو ينتهي إلى حد أقصى تقف عنده سلسلة المتوسطات. ويرى ابن رشد أن الأمر كان يؤخذ على هذه الجهة لو كانت الحوادث بعضها أسبابا لبعض بالذات، لكن الأمر في نظره على غير هذا النحو. فالقول إن تسلسل تلك الحوادث من جهة كون بعضها متقدما على البعض الآخر حين يكون تسلسلا بالذات يؤدي إلى تصور ذلك التسلسل متناهيا ومحدودا، وبالتالي لا يمكن أن يتصور الزمان الذي يتم فيه التسلسل إلا متناهياً ومحدوداً هو الآخر.

وهكذا ينبغي أن يؤخذ التسلسل في الحوادث الماضية التي يكون بعضها سببا لبعض على أنه بالعرض لا بالذات. فيكون وجود اللاتناهي فيها إنما هو من قبل المحرك الأزلي الذي لم يزل يحرك. إن سلسلة الحوادث لا متناهية أي أنها لا تقف ولا تنقضي بحيث لا يكون بعضها سببا في وجود البعض الآخر إلا بالعرض، وأما العلية الذاتية فمردودة إلى ما هو خارج هذه السلسلة، أي إلى علة لا معلولة، فيكون وجود اللاتناهي في الحوادث الماضية وجودا بالعرض وبالقوة. وإن الأمر الذي أدى إلى هذا القول هو انه لا يمكن تصور زمان متناهيا من أحد طرفيه «فإنا متى أنزلنا الزمان متناهيا من أحد طرفيه، أعني الابتداء، لزم أن يكون متكونا من تلك الجهة، والمتكون بما هو متكون يلزم أن يكون في زمان. إن المتكون هو الذي وجد بعد ان لم يوجد. وكذلك متى فرضناه متناهيا من آخره لزم أن يكون فاسداً، والفاسد يلزم أن يكون بعده زمان يلبث فيه فاسدا. وبالجملة فالقبل والبعد لا يوجودان ما لم يوجد زمان كما يقول أرسطو. وهذا ظاهر بنفسه»[١٤].

إن ارتباط الحركات - مادون الحركات الأول - بعضها ببعض بحيث تكون كل حركة قبلها حركة، وقبل هذه حركة أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية، إن هذا الارتباط موجود بالعرض. وذلك أن طبيعة كل حركة، من جهة ما هي معلولة للمحرك الأول أن تكون مفعولة بالذات، لا أن تكون فاعلة، فإذا كان لها فعل مافي مادونها من الحركات فإنه لها بالعرض لا بالذات.

فلو كان قبل الحركة الحادثة حركة حادثة بالذات، لما وجدت حركة حادثة إلا بعد انقضاء ماقبلها من الحركات التي لا نهاية لها، ولكن انقضاء ما لا نهاية له مستحيل. وهكذا يستحيل وجود حركة حادثة بعد هذه الحركات، ولما كان الأمر كذلك وجب القول إنه ليس ينبغي أن يكون حدوث الحركة بحركة أمرا بالذات بل بالعرض، كما أنه لا ينبغي أن يكون حدوث الكون بكون، وهكذا إلى ما لا نهاية، وذلك لأنه لو كان الأمر كذلك لم توجد حركة أولى ولا كائن أول. «وأفلاطون ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصارى وكل من قال بحدوث العالم إنما توهموا فيما

بالعرض أنه بالذات. فمنعوا أن توجد ههنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية فقالوا بوجود حركة أولى في الزمان، فلزمهم أن يكون قبلها حركة فراموا أن يجدوا انفصالا عن هذا الشك فلم يجدوه»(١٥).

وهكذا يمكن القول إجمالا، بأن اللاتناهي لا يتعلق بالأشياء أو الحوادث أو الحركات، حيث قد توجد حركات لا متناهية بالعدد أو أشياء لا متناهية بالعدد، وإنما يتعلق اللاتناهي بتسلسل بعضها عن بعض من جهة التقدم والتأخر ومن جهة السبب. فكون بعضها قبل بعض يعني أن التسلسل فيها من جهة ما هي متوسطات تسلسل لامتناه، ولكنه بالعرض وليس بالذات. وذلك لأن تصور هذا التسلسل بالذات يوجب أن تقف هذه السلسلة عند حد هو عن جنس المتوسطات فيها فيكون هذا الحد حادثا في زمان ما، مما يؤدي إلى القول بحدوث العالم، وتناهي الزمان في طرفه الماضي، وهو قول لا يسلم من الشكوك. ووجود هذا الذي لا يتناهى إنما هو بالقوة لا بالفعل. وذلك لأن «ما لانهاية وموجود بالفعل» عبارة متناقضة ذاتيا، وذلك أن الأمر من جهة ما هو بالفعل فقد وجدت جميع أجزائه معا، وهو بالتالي كل تام ومتناه، ولذلك يصف أرسطو ما لا نهاية «بأنه الذي يوجد أبدا شيء خارج عنه»(١٦).

فوجود اللامتناهي هو وجود بالقوة إذ يوجد دائما شيء خارج عنه من جهة الكم، وذلك إما في الذهن كانقسام المقدار إلى غير نهاية أو في الوجود كالحركة والزمان والكون والفساد.

إن وجود الحوادث والحركات بعضها قبل بعض (الماضي) أو بعضها بعد بعض (المستقبل)، إنما هو وجود بالعرض. وذلك أنه من طبيعة هذه الحركات والحوادث أن تكون مفعولة لا فاعلة. وإذا كان تسلسل المتقدم والمتأخر فيها تسلسلاً بالعرض، وكان التسلسل يقتضي زمانا ما يمتد فيه ويتم به فإنه وجود الزمان من زاوية النظر هذه وجود بالعرض وليس بالذات. ولا يمكن أن يفهم اللاتناهي الذي يصف الزمان من طرفيه، الماضي والمستقبل إلا على هذا النحو. وذلك لأنه متى تصورنا هذا اللاتناهي الذي يتبع كون الأشياء بعضها قبل بعض، على أنه لا تناهي بالذات، أشكل الأمر وأدى إلى ضروب من الشناعات مثل التي وقع فيها أفلاطون وأتباعه من المتكلمين.

ولكن بأي معنى يكون تسلسل الحوادث بالعرض. وما مصدر تصور التناهي فيه. وعلى أي وجه يمكن أن يقال اللاتناهي فيه؟ لما كان فعل المبدأ الأول صادرا عنه تلقائيا كانت جميع مفعولاته

صادرة عنه ابتداء، من دون أن يكون بعضها متقدماً على البعض الآخر. وبهذا المعنى تكون هذه المفعولات أزلية ويكون الزمان المتعلق بها زمانا لا متناهيا من طرفيه لأنه زمان الفعل المحض الذي لا يمكن تصور الابتداء أو النهاية فيه إلا إذا تصور ابتداء أو نهاية الفاعل الذي هو الله، وهو أمر محال. وتأخذ فلسفة الزمان هنا معنى أصيلا لأنها تندرج ضمن المباحث الإلهية، حيث ينتفي معنى التغير والحركة عن الموضوعات المدروسة. فيتبلور مفهوم الزمان هنا تبلورا خالصا في استقلال عن مفهوم الحركة والتغيّر. فالزمان إذا نظر فيه من جهة كونه زمان الأشياء من حيث هي مردودة رأسا، من جهة ما هي مفعولات، إلى فاعل أوّل. إذا نظر في الزمان من زاوية النظر هذه كان لامتناهيا بإطلاق ولا يمكن حدّه لا من جهة الابتداء ولامن جهة النهاية، لأنه زمان فعل لايتأخر عن وجود الفاعل ولا يكف عنه.

لا مدخل للحركة في هذا الباب وذلك لأن الأشياء إذا نظر إليها من زاوية نظر المبدأ الأول كانت صادرة كلها عنه ابتداء. وبالتالي لا متقدم فيها ولا تالي ولاشارط ولامشروط. وهكذا لا يمكن أن يكون الزمان هنا عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر، لأنه لا حركة هنا. وهكذا يتضح هنا معنى الزمان من دون إضافة. فوجود الأشياء من جهة ما هي «مع» المبدأ الأول وجود محض تتحقق به الأشياء والمبدأ الأول في الوقت ذاته والجهة، فلا يكون بينهما من التقدّم إلا ماكان بالطبع. وهكذا لاتسلسل حقيقي بين الأشياء بحيث يكون بعضها قبل بعض أو بعد بعض. وإنما عليها التسلسل بالعرض وينشأ من هنا تصوّر الحركة وتصوّر الزمان كلاحق من لواحق الحركة وإذا تصورت الأشياء بعضها قبل بعض كان لابد من تصور اللاتناهي في هذا التسلسل لأنه لا يمكن أن يقف ترابط الأشياء وترتيبها بالمتقدم والمتأخر عند متقدم أقصى. وهكذا متى تصورنا الأشياء بعضها قبل بعض مرّ هذا التسلسل إلى ما لا نهاية، وذلك لأن هذا الترتيب والتسلسل لا يمكن أن يتصوّر في الأشياء إلا من جهة ما هو وسائط وآلات. فأفعال الأوّل جميعها لا أوّل لها، ولكن بعضها يفعله بلا آلة ولاتوسط. ككونه علّة غائية تتحرك إليه جميع الأشياء شوقا. وبعضها يفعله بآلة كصدور إنسان عن إنسان، ولمّا كان فعله عموما لا أول له كان هذا الضرب من الأفعال التي يفعلها بآلة لا أول لآلة فيها. وإذا كانت الآلة قديمة من قدم الفعل، فكان اللاتناهي فيها إنما هو لها بالعرض وهكذا كان زمان فعل الآلة من جهة ما هي آلة لفعل قديم، فعلا قديما وكان زمانه لا متناهيا سواء من طرفه الأول الذي هو الماضي أو طرفه الثاني الذي هو المستقبل.

## ٥ - مصدر تصور التناهي

ولكن إذا كان اللاتناهي في المستقبل مما يمكن تصوره لأنه ما هو بالقوة ممكن الوقوع. فإن تصور اللاتناهي في الماضي مما يعسر تصوره لأن الماضي مما قد حصل بعد وهكذا يطرأ عليه تصور التناهي. فكيف أمكن لابن رشد أن يحل هذه المعضلة وإلى أي سبب ردها؟

إن الجواب عن هذا السؤال المتعلق بما دخل من الأفعال والحركات في الزمان الماضي ينبغي أن يكون على هذا النحو: إن ما دخل من الأفعال في الزمان الماضي مثل ما دخل من الوجود، ولما كان وجود الفاعل الأول لا مبدأ له كانت أفعاله أيضا لا مبدأ لها. ولما كان ما لا مبدأ له لا انقضاء له فإن الأفعال التي دخلت في الزمان الماضي لم تنقض بعد، وهكذا فإن حكمها حكم ما هو بالقوة، ولذلك كانت لا متناهية.

وأما السبب في تصور الماضي متناهيا فيرده ابن رشد إلى فعل النفس إذ يقول: «وتحصيل هذه المسألة أن كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ذات مبدأ ونهاية. فإما أن يتصف بذلك من حيث إن له خارج النفس مبدأ ونهاية وإما أن يتصف بذلك من حيث إن له داخل النفس مبدأ ونهاية. فأما الذي كان محدودا في النفس وخارجها فهو ضرورة إما زوج وإما فرد. وأما الذي لم يكن محدودا إلا من حيث هو في النفس - لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده- فيتصف من هذه الجهة (من جهة كونه في النفس) بكونه إما زوجا أو فردا. وأما من جهة ما هو خارج النفس فليس يتصف لا بكونه فرداً ولا بكونه زوجا»(١٧).

وهكذا لما كانت النفس لا تتصور اللامتناهي في وجوده، فإن جميع ما تتصوره تعْلق به صفة التناهي التي تصف النفس. فجميع تصورات النفس متناهية بالفعل سواء كان موضوع التصور في الأعيان متناهيا بالفعل أو غير متناه بالقوة. فالنفس لا تتمثل إلا التناهي سواء أكان موضوع التمثل متناهيا في الأعيان أو لا متناهيا. على أن ما كان متناهيا، سواء في الأعيان أو الأذهان أو في كليهما معا، فله مبدأ ومنتهى أول وآخر، وبالتالي فهو موجود بالفعل. وأما غير المتناهي فليس له مبدأ ولا منتهى، ولا أول ولا آخر، وبالتالي فوجوده بالقوة.

وهكذا فإن كل ما لم يكن متناهيا إلا في النفس وكان خارجها لا متناهيا كالحال في الزمان وفي الحركة الدورية، فواجب في طبعه، أي من جهة ما هو كذلك لا من جهة ما هو في النفس، الا يكون زوجا أو فردا إلا من حيث هو في النفس والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في

النفس بصفة، أوهم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة. ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصوّر في النفس، إلا متناهيا، ظُنّ أن كل ما وقع في الماضي، أن هكذا طباعه خارج النفس، ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل، تعين في التصور ألانهاية له، (...) ظن أفلاطون والأشعرية أنه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لانهاية لها»[١٨].

(II)

## التمييز بين نظرية الكم ذي الوضع ونظرية الكم الذي لا وضع له

إن وجود الحركة والزمان متناهيين من أحد طرفيهما وغير متناهيين من الطرف الآخر، ممتنع عند أرسطو. وإن ظن قوم أن وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل وممتنع في الماضي فقد «تمسكوا في ذلك بحجج واهية»[١٩].

الحجج التي بنى عليها المتكلمون دعواهم اثنتان: الأولى قياس قائم على مغالطة، والثانية مستنبطة من الحجة الأولى.

فأما القياس فمفاده أن ما وقع في الزمان الماضي وُجد بعد وخرج إلى الفعل. ولما كان حكم مابالفعل أنه متناه ضرورة، كان الزمان الماضي وما وقع فيه متناهيا. ومكمن المغالطة في الفهم السيىء لمعنى اللاتناهي. فإن اللاتناهي إذا كان متعلقا بالأشياء امتنع تصوره. على أن أرسطو لا يضع أنه وقع في الزمان الماضي أشياء لا نهاية لها. وإنما يضع أنه وقع في الزمان الماضي أشياء متناهية بالعدد، وقبل تلك الأشياء متناهية هي الأخرى، وقبلها أشياء متناهية وذلك إلى غير نهاية. أي من دون أن يقف تسلسل الأشياء بعضها قبل بعض عند حد أقصى». وفرق كبير بين أن يضع ما لا نهاية له في الأشياء أنفسها، أو في كون بعضها قبل بعض. كما أن فرقا كبيرا بين أن يضع المقدار ينقسم إلى مقادير لا نهاية لعددها، أو أن يضع ما لا نهاية في الانقسام لا في المقادير أنفسها. فإن الواحد ممتنع والآخر ممكن»[٢٠].

وهكذا يُؤخذ معنى اللاتناهي من الوجه الثاني لا من الوجه الأول.

وأما الحجة الثانية المستنبطة من الأولى مفادها أن ما دخل في الوجود الماضي على الوجه الذي فهمه المتكلمون، فإنه قد انقضى، ولما كان كل منقض قد ابتدأ فإن الزمان الماضي ابتدأ. ومردّ الغلط في قولهم هذا هو أنهم يرون أن ما دخل في الماضي قد دخل بالفعل. وليس الأمر عند

التحقيق على هذا النحو. وذلك لأنه من طبيعة الكمال الذي للحركة أن يحفظ فيها القوة دوما. وكذلك الزمان حين يؤخذ اللاتناهي فيه على وجه القوة. فما وقع في الماضي من حركة ومالحق الحركة من زمان لم ينقض، والشيء الذي لا ينقضي لا ابتداء له. كما أن المتكلمين في دعواهم هذه لم يلتزموا بأصل معروف بذاته وهو أن ما ليس له نهاية ليس له مبدأ. فكيف يقرون بأن الزمان المستقبل لا نهاية له ثم يجعلون له في الماضي ابتداء؟

ليس للزمان الماضي ابتداء. «فإذا وُضع أن الزمان الماضي ليس له مبدأ لم يصدق عليه أنه قد دخل في الوجود، فلزم ألا يكون له انقضاء. وذلك أن كل ماله انقضاء فله مبدأ، وما لا مبدأ له لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له فلامبدأ له»[٢١].

## ١- خطأ الإبدال

وهكذا لم يدخل الزمان في الوجود، فهو دائما بالقوة ولما كان كذلك فهو لامتناه. وإنما يمكن أن يطرأ الخطأ في ذلك «متى تخيلنا الزمان بمحاكيه وهو الخط، فإن الخط من حيث له وضع وهو موجود بالفعل، فالجواب فيه أن يكون متناهيا فضلا عن أن يكون ممكنا فيه تصور التناهي. فمتى تصورنا الزمان أيضا بهذه الجهة كأنه خط مستقيم امتنع عليه عدم التناهي، وهذا النحو من التغليط هو داخل من المواضع المغلطة تحت موضع النقلة والإبدال»[٢٢].

ينبغي إذن أن نبين طبيعة هذا «الإبدال» الذي يشير إليه ابن رشد، ونوضح النتائج المترتبة عنه، وكيف يرد ابن رشد عن هذه الدعوى.

اعترض ابن رشد في «تهافت التهافت» على دعوى ساقها الغزالي في «تهافت الفلاسفة» مجيبا بها عن المتكلمين ضد نظرية الفلاسفة في قدم العالم. فقد ردّ الغزالي على الفلاسفة مستندا في ذلك على وجهة نظر كلامية، واعترض ابن رشد على الغزالي معتبرا رده مجرد معاندة.

## ٢- فكرة اللاتناهي

إذا كان ابن رشد في تفسيره لمصدر تصور التناهي يرده إلى النفس وما تميل إليه في تمثلها لموضوعاتها، فإن الغزالي يرد إلى المصدر نفسه تصور اللامتناه. فالوهم عاجز، في نظره، عن

تقدير موجود مبتدأ، إلا مع تقدير قبل له. ويظن الوهم أن تقديره هذا شيء محقق موجود في الأعيان، وهو الزمان. تماما كما أن الوهم ممتنع عن الإذعان لقبول أنه ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد أبعد منه. فيتوهم أن وراء العالم مكانا ثم يفترض له إمكان كونه ملاء أو خلاء. ويعتبر وهمه هذا شيئا محققا وموجودا. فإذا قيل ليس وراء العالم مكان نفر الوهم عن قبول هذا القول، كما ينفر عن قبول القول بأنه ليس قبل العالم زمان. ويصر على الأخذ بعكس هذا القول، ثم يُسند له صفة التحقق والوجود.

على أن الأمر عند التحقيق هو هذا: ليس البعد المكاني إلا تابعا للجسم، فالمكان امتداد أقطار الجسم بحيث لا يوجد خارج الجسم مكان. ولما لم يكن من الممكن تصور جسم لا متناهي الأطراف وجب الإقرار بتناهي المكان، وإن كان ذلك يعمل تصوره على الوهم. وبالمثل، فإن البعد الزماني ليس إلا تابعا للحركة، فالزمان امتداد الحركة. ولما قام الدليل على تناهي الحركة امتنع القول بزمان لا متناه وإن كان الوهم يميل إلى الأخذ بعكس ذلك.

إذن ليس قبل وجود العالم قبل. ولهذا أمكن تصور وجود ذات (الله) وعدم ذات (العالم) مقترنين. وأما الافتراق بين وجود الله وعدم وجود العالم فطارىء متى طرأت عليهما نسبة لازمة بالإضافة إلينا، وهي الزمان بحيث يصبح الواحد منهما قبل الآخر. على أن الأمر عند التحقيق ليس كذلك بل كان الله ولا عالم. إذ القبل والبعد أمور تطرأ على الزمان من جهة ما هو زمان حركة، وأما قبل الحركة فلا قبل ولا بعد لأنه لا متقدم ولا متأخر قبل الحركة. تماما كما أن الفوق والتحت أمور تطرأ على المكان من جهة ما هو مكان لجسم. وأما قبل الجسم فلا تحت ولا فوق. فإن جاز إثبات فوق لافوق فوقه جاز إثبات قبل لاقبل قبله.

إن ارتباط الزمان بالحركة من المسائل التي لا يشك ابن رشد في صحتها، وإنما شكه في هذا المجال إنما حول إمكان وجود الحركة متناهية. فإذا صح تناهي الحركة صح بالضرورة تناهي الزمان لأنه لاحق من لواحقها. على أن تناهي الحركة من المسائل التي ينبغي تعميق النظر فيها، كما سنرى ذلك لاحقا، ونعود إلى المسألة التي تهمنا هنا. كيف قيّم ابن رشد تحليل الغزالي لمسألة الزمان؟

انتهى الغزالي، كما يرى ابن رُشد إلى هذا الرأي: «وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم، منع من إثبات بُعد مكاني وراءه، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه، يمنع من تقدير بُعد زماني وراءه»[٢٣].

الزمان إذن متناه، كذا المكان، إلا أن الوهم متشبث بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه. انتهى الغزالي إلى فكرة تناهي الزمان اعتمادا على المقارنة التي أجراها بين الزمان والمكان. واعتبر أن اللاتناهي المتصور في الزمان ليس إلا خيالا أو توهما يميل إليه الذهن في تقديره للزمان. ولما كان الفلاسفة يعتبرون أن ليس وراء العالم لاخلاء ولا ملاء وجب عليهم الإقرار، قياسا إلى ذلك، بأنه ليس قبل العالم زمان. وذلك لأنه لا فرق بين البعد المكاني الذي لا تنقسم العبارة عنه إلى فوق وتحت إلا عند إضافة اعتبار الجسم، وتصبح لاغية خارج الجسم، وبين البعد الزماني الذي لا تنقسم العبارة عنه إلى قبل وبعد إلا عند إضافة اعتبار الحركة وتصبح لاغية خارج الحركة.

## ٣- إضافة الحركة إلى الزمان

إن ما ينبغي الإشارة إليه أولا، هو أن دخول اعتبار الكم في الزمان من جهة إضافة الزمان إلى الحركة، من المسائل التي يقر بها ابن رشد. فهو متفق فيما يتعلق بهذا الأمر مع الغزالي: «فالكمية تُقال على كل ما يقدر بجزء منه. وهي إنما تقال أولا بنوع حقيقي على العدد، ثم على سائر الأجناس التي عددت هنالك (يقصد كتاب المقولات) والكمية منها بالذات ومنها بالعرض. فالتي بالذات مثل العدد وسائر تلك الأنواع التي عددت. والتي بالعرض مثل السواد والبياض، فإنه يلحقهما التقدير من جهة ما هما في عظم. والذي بالذات قد توجد للشيء وجودا أوّليا مثل وجود التقدير للعدد والعظم. وقد يوجد ثانيا وبتوسط شيء آخر. مثل الزمان فإنه إنما عُد في الكمية من أجل الحركة والحركة من أجل العظم»(٢٤).

هكذا إذن طرأ على الزمان العد، أي الكمية وأصبح يقاس بجزء منه الذي هو الآن ويقسم إلى قبل وبعد، بسبب بدخول الحركة في تصوره. وهكذا معنى قول الغزالي بأن انقسام العبارة عن الزمان إلى قبل وبعد، إنما هو عند إضافة اعتبار الحركة. على أن ما يعيبه ابن رشد على الغزالي هو أنه من ناحية، لم ينظر إلى هذا الانقسام إلا على أنه في الذهن فقط، ومن ناحية أخرى، قاس هذا الانقسام على انقسام المكان إلى فوق وتحت.

إن القبل والبعد ليسا شيئين موجودين بالقياس إلى وهمنا فقط بل هما أشياء موجودة بذاتها، ولها خارج النفس وجود، وإلا أصبح التقدم والتأخر ومايلحقهما من تصور العلية مجرد اعتبار

ذهني تفعله النفس في الأشياء من دون أن يكون له تحقق في الأعيان. إن الإضافة شيء تفعله النفس ولها في الأعيان تحقق.

ولما كان دخول اعتبار الحركة في الزمان هو الذي نشأ عنه إضافة الكم إلى الزمان بحيث يصبح معدودا وقابلا للتقدير، وكانت الحركة لا تبطل، فإن انقسام الزمان إلى قبل وبعد لا يبطل هو الآخر. والحركة ممكنة قبل وجود العالم، والشيء القابل لها في زمان ضرورة، هو زمان قوة واستعداد الذي تختص به المادة الأولى. فالحركة ليست ممكنة في العدم لأن العدم خال من الإمكان أصلا، أي خال من القدرة على قبول الأضداد، وإنما الذي يقبل الحركة هو ما يقبل السكون أيضا، وتلك حال المادة.

وهكذا إذن يعد اقتران الزمان بالحركة أمراً ضرورياً، إلا أن الاختلاف بين الغزالي وابن رشد يتمثل في تحديد طبيعة الحركة: أهي متناهية أم غير متناهية؟ فقد أدى القول بتناهي الحركة إلى القول بتناهي الزمان. وأدّى القول بلا تناهيها إلى القول بلا تناهيه.

## ٤- الفرق بين اللا متجانس والمتجانس

يرى ابن رشد أن تصور الغزالي للزمان على أنه متناه قائم على معاندة سفسطائية مردها «الإبدال المغلّط». فقد أجرى الغزالي الحكم المتعلق بالكم الذي له وضع (الجسم) على الكم الذي لا وضع له (الزمان) «وجعل امتناع عدم التناهي في الكم ذي الوضع دليلا على امتناعه في الكم الذي لا وضع له»[٢٥].

ويرى ابن رشد «أن ثمة شبهاً بين النقطة في الخط والآن في الزمان، ولكن يظل الاختلاف بينهما اختلافا أساسيا. فأما الشبه بين المكان والزمان فيتمثل في أن كليهما كم متصل، وقابل للانقسام إلى جزأين بمقتضى مبدأ له الدور نفسه في كليهما، هو النقطة في الخط، والآن في الزمان. فالآن في الزمان بمنزلة النقطة في الخط، فإنه كما أن النقطة مبدأ ونهاية لجزأي الخط، كذلك الآن مبدأ ونهاية لجزأي الزمان، الماضي والمستقبل. إذ كان الآن كما تقدم ليس شيئا سوى النهاية المفروضة بين الحركة المتقدمة والمتأخرة»[٢٦].

ولكن الاختلاف بين النقطة والآن أساسي، على ما بينهما من شبه. فإذا كان الأمر في النقطة أنها نهاية الخط وتوجد معه، فإنه يمكن توهم نقطة هي مبدأ لخط وليست نهاية لآخر. أو نهاية لخط

وليست مبدأ لآخر، إلا إذا كان الأمر يتعلق بالخط المستدير. أما الأمر في الآن فلا يمكن أن يوجد لامع الزمان الماضي قصرا بحيث قد يكون نهاية له، ولا مع الزمان القادم قصرا بحيث قد يكون بداية له. وإنما الآن «ضرورة بين الماضي والمستقبل. وما لا يمكن فيه أن يكون قائما بذاته فلايمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل من غير أن يكون نهاية الزمان ماض، فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة (...) فإذن قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لأنه متى تصورنا آنين في الوجود حدث بينهما زمان ولابد [٢٧]. فكل آنين زمان لأنه لا يلي آن آناً إلا على سبيل الاتصال».

ثمة إذن بين النقطة والآن اختلاف يتعلق بمنزلة كل واحد منهما بالمتصل الراجع إليه. فالنقطة قد تكون بداية من دون أن تكون نهاية، وأما الآن فهو في الوقت نفسه بداية ونهاية. ويتعلق الاختلاف الثاني بطبيعة وجود كل واحد منهما في المتصل الراجع إليه. فوجود النقطة في الخط وجود بالفعل، وأما وجود الآن في الزمان فبالقوة: «وأما الآن إذا أخذ بالفعل فلا يمكن أن يشار إليه أصلا. إذ لا يمكن أن يشار إلى جزء من أجزاء الحركة على ما تبين من حدها. وأيضا فإن النقطة يمكن أن تفرض مبدأ من غير أن تكون نهاية، أو نهاية من غير أن تكون مبدأ. وذلك إنما يلحقها في البعد المستقيم من جهة ما هو متناه ومحاط به، ولا يمكن ذلك في الآن».

فإناً متى أخذنا آناً ما فإنما نأخذه نهاية للزمان الماضي ومبدأ للزمان المستقبل وهو أشبه شيء «بالنقطة التي تفرض على الدائرة فإنها كيفما فرضت عليها وُجدت مبدأ ونهاية»[٢٨].

وهكذا لما لم يكن من الممكن أن نتصور آنا إلا وهو نهاية لزمان مضى وبداية لزمان آت. فهو إذن دائما متضمن لشيء ما من الماضي وشيء ما من المستقبل. أي دائما حائز على قوة ما. فوجوده إذن بالقوة. ومن هنا أمكن تصور اللاتناهي في الزمان، لأن ما هو متكون من أجزاء لها وجود بالفعل يمتنع فيه تصور اللاتناهي.

فالآن يقال على وجهين : الوجه الأول بتقديم وهو «غير المنقسم إن كان نهاية الماضي ومبدأ للمستقبل». والوجه الثاني يقال بتشبيه وهو الذي يعرفه الجمهور بأنه الزمان الحاضر وهو زمان مؤلف من الماضي والمستقبل وسطه الآن الذي بالحقيقة»[٢٩]. فالزمان الحاضر إنما هو بالوضع والاصطلاح وليس بالطبع. وذلك لأن الزمان لا يوجد منه شيء بالفعل ولا هو ذو وضع. وأما الآن الذي هو بتقديم فهو نهاية غير منقسمة للماضي وبداية غير منقسمة للمستقبل. فالآن الذي هو بداية ونهاية واحد مشترك من الماضي والمستقبل بحيث يكون شيء من الماضي مستقبلا وشيء

من المستقبل ماضيا، وهذا الآن غير المنقسم واحد. ولما كان غير المنقسم بما هو غير منقسم لايمكن فيه حركة ولا سكون، فإن كل متحرك وساكن فهو ليس في آن، بل في زمان إذ كان لايمكن في الآن حركة.

وهكذا، إذن، الزمان لا متناه لأنه لا يمكن الوقوف عند آن هو بداية من دون أن يكون في الوقت ذاته نهاية. ولا عند آن هو نهاية من دون أن يكون في الوقت ذاته بداية. وهو لا متناه بالقوة لا بالفعل، لأن جزأه الذي هو الآن محتفظ دائما بما في الزمان من قوة، وأما ما يمكن تصوره فيه على أنه بالفعل، أي الحاضر بإطلاق فليس إلا بالوضع.

وعلى هذا الاعتبار أمكن لابن رشد أن يؤكد على أن القبل والبعد أمران متحققان لا متوهمان فقط، ومرد هذا الإبطال لدعوى الغزالي في النظر إلى الزمان على أنه متناه هو الفصل التام بين ما يمكن تصوره في النقطة، ومايمكن تصوره في الآن. «فالفوق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول، ولا الآن يشبه النقطة، ولا الكم ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له. فالذي يجوّز وجود آن ليس بحاضر، أو حاضر ليس قبله ماض، فهو يرفع الزمان والآن بوضعه آناً بهذه الصفة. ثم يضع زمانا ليس له مبدأ. فهذا الوضع يُبطل نفسه، ولذلك لايصح أن يُنسب وجود القبلية في كل حادث إلى الوهم، لأن الذي يرفع القبلية يرفع المحدث»(٣٠).

إذا كان الذي يرفض أن يكون للفوق فوق لا يرفع بذلك المكان بل يرفع المكان المطلق، فإن الذي يرفض أن يكون للقبل قبل وأن يسير ذلك إلى مالا نهاية، يرفع الزمان، وذلك لأنه إذا حدث أن ما وجب ضرورة أن يكون آن قبله، بحيث يكون الآن الحادث بعد الآن الثاني، ويكون بين الآنين زمان ضرورة.

إن الذي يرفع القبلية لا يرفع بذلك الزمان المطلق فقط، بل والزمان الحادث أيضا. وبالتالي يرفع الزمان، لأنه من طبيعة الزمان أن يقترن بالقبلية والبعدية. أما الذي يرفض أن يكون للفوق فوق فإنه لا يرفع المكان بل يرفع المكان المطلق فقط، وذلك لأن في المكان تغايرا بين ضربين: الضرب الأول هو مكان الجسم الذي هو مستقيم الأبعاد. فهذا الجسم ينبغي أن ينتهي إلى جسم غيره. فالزيادة فيه ليست من فعل الوهم، بل هي واجبة لأن الذي يمكن فيه الزيادة «ليس له حد الطبع». وهكذا إذا ما نظرنا للمكان من جهة ما هو لجسم مستقيم الأبعاد كان اللاتناهي صفة له

بالطبع. وإذا كان اللاتناهي له صفة بالطبع ثبت القول بفوق مطلق، وبأسفل مطلق وبالتالي بمكان مطلق، ولهذا أوجب أن ينتهي الجسم مستقيم الأبعاد إلى جسم كري. «ولهذا وجب أن تنتهي الأجسام المستقيمة إلى جسم كري محيط. إذ كان هو التّام الذي لا يمكن فيه زيادة ولانقصان»(٣٠). وهكذا لما كان الجسم الكري تاما كان القول بأنه ينتهي إلى شيء غيره توهما باطلا. ولما كان هذا الضرب الثاني من الجسم لا ينتهي إلى شيء غيره كان فوقا لا فوق فوقه وتحتا لا تحت تحته. وهكذا ارتفع الفوق المطلق والأسفل المطلق، وارتفع بالتالي الثقيل والخفيف فيما يتعلق بالجسم الكري الذي مادته أثيرية. وهكذا لما كانت الأجسام تنتهي إلى جسم كري تام كان المكان ينتهي هو الأخير إلى حد فارتفع اللاتناهي عنه. فالمكان إذن ليس متجانسا، وأما الزمان على عكس ذلك متجانس. فكل آن فيه إنما هو بداية ونهاية من دون أن ينتهي ذلك إلى آن مطلق يكون بداية بإطلاق.

## (III)

## الزمان بين كونه عدد الحركة وكونه معدودا

إذا كانت النهاية تتبع المكان من جهة ما هو مكان لجسم حال فيه، فإنّ تلازم الزمان والحركة ليس كلزوم الحال للمحل بل كلزوم العدد للمعدود. وذلك لأن الزمان ليس متعينا وليس له وضع. فإذا كانت النهاية تتبع المكان من جهة العرض الذي يتعلق به وهو الجسم فإن تعلق الزمان بالحركة هو من نوع تعلق العدد بالمعدود. ومن هنا تأتي صلة الزمان بالحركة، لذلك ينبغي بيان وجه العلاقة التي تضيف الحركة للزمان. والكشف عن الحركات التي يكون الزمان عددها. وعن الشارط من المشروط في هذا الزوج، زمان/حركة.

### ١- الزمان عدد لجميع الحركات

إذا قلنا إن الزمان عدد لحركة واحدة بعينها نتج عن ذلك أنه لا يمكن إدراكه إلا بإدراك تلك الحركة ذاتها، وأنه لا يشعر بالزمان من لا يشعر بها. وذلك محال لأنه حتى وإن لم يدرك الإنسان

حركة ما أدرك مع ذلك الزمان لأنه موجود في كل مكان «حتى لو توهمنا قوماً حبسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض، لكنا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمان، وإن لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسات التي في العالم»[٣١]. ولكن ألا يؤدي القول بأن الزمان عدد جميع الحركات - كالتي يؤديها الجسد في المكان: حركة النقلة، أو التي تتعلق بالكيف: الاستحالة. وتلك هي الحركات التي يدركها هؤلاء القوم المحبوسون داخل المغارة - إلى القول بتعدد الزمان بتعدد الحركات؟

الزمان لا يتعدد بتعدد الحركات وذلك لأنه «كما لا يتعين العدد بتعين المعدود ولايتكثر بتكثره كذلك الأمر في الزمان مع الحركات. ولذلك كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحرك»[٣٢]. ولما كان الزمان عدد الحركة وكان العدد لا يتكثر بتكثر معدوداته كان الزمان عددا للحركات من دون أن يطرأ عليه تكثر. فإذا أخذ الزمان بإطلاق كان عددا لجميع الحركات، وأما إذا أخذ مقدرا فإنه يكون عددا لحركة مخصوصة قابلة لذلك التقدير. على أن ابن رشد يربط الزمان بحركة الجرم السماوي. ويرى أن الزمان كان مقدارا ومقدرا بأجزاء تابعة لحركة هذا الجرم مثل اليوم والشهر والسنة.

إن وجود الحركات في الزمان شبيه إذن بوجود المعدودات في العدد، وذلك هو رأي أرسطو. أشار إليه ابن رشد في «تهافت التهافت»: «العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات. ويرى (أرسطو) أن لذلك خاصته تقدير الحركات وتقدير وجود الموجودات المتحركة من جهة ما هي متحركة، كما يقدر العدد أعيانها ولذلك يقول أرسطو في حد الزمان: إنه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها»[٣٣].

## ٢- تقدم العدد على المعدود

هكذا أمكن لابن رشد الرد على الغزالي الذي يصل بين الحركة والزمان، ويعتقد في حدوث هذا لحدوث تلك. فان نفرض معدودا حادثا - على افتراض أن الحركة حادثة - لا يؤدي ذلك إلى القول بعدد حادث وذلك لأنه وجب، إن كان المعدود معدودا، أن يكون قبله عدد. فالعدد قبل المعدود، وإلا امتنع العد. وهكذا إذا وجدت حركة وجب أن يكون قبلها عدد (الزمان) يقدرها بالنظر إلى ما فيها من متقدم ومتأخر. وهكذا كان الزمان قبل الحركة: «ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار إليها، أي حركة كانت، لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة. فهذا يفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شيء من طبيعة العظم»[٣٤].

وهكذا إذا كان المكان يدرك من الجسم بحيث إذا لم يدرك الجسم امتداده لم يدرك المكان، فإن الزمان لا يدرك مع الحركة، بحيث إذا لم تدرك الحركة أدرك مع ذلك الزمان لأن الزمان لا يتعين بتعين الحركة كما يتعين المكان بتعين الجسم.

وهكذا فإن الزمان سابق منطقيا الحركة لأنه عدد، ولأنه «ينبغي أن يكون الكيل متقدما على المكيل في الوجود [٣٥]. وإذن ليس هذا الامتداد (الزمان) حادثا، لأنه لو كان حادثا، لكان له امتداد يقدره، لأن كل حادث له امتداد يقدره،و هو الذي يسمى زمانا»[٣٦]. ويرى ابن رشد أن هذا القول هو أوفق الأقوال في إثبات قدم الزمان، وهي طريقة ابن سينا. على أنه يبرز عسر ما في تفهم هذه الطريقة. وهو إذا كان مع كل ممكن امتداد يقدره كما يقول ابن سينا فإنه مع كل امتداد ممكن يقارنه، وهو موضوع النزاع على ما يذكر ابن رشد[٣٧].

## ٣- المتقدم والمتأخر

ثبت مما سلف ذكره أن الزمان بوصفه عدداً متقدماً على الحركة، وبه صارت الحركة منقسمة إلى متقدم ومتأخر (منطقيا) وإلى علة ومعلول (طبيعيا)، فالحركة إذا ما أخذت واحدة بالفعل لم يمكن أن يتصور فيها متقدم أو متأخر، وأما إذا أخذت فيها نهاية تفصل المتقدم منها عن المتأخر فلسنا نعقل حينها شيئا سوى الزمان. «وذلك ان المتقدم والمتأخر ليس شيئا سوى الماضي والمستقبل، إذ كان ذلك الشيء الذي نأخذه نهاية الحركة المتقدمة ومبدأ الحركة المتأخرة هو الآن»[٣٨].

لكن الأمر لا يسلم عند ابن رشد من التردد. فهو يقول أيضا إن الحركة ذاتها تعد الزمان : «لما كان الزمان عدد الحركة لحقه ضرورة أن تقدر به الحركة ويقدر بالحركة». ولكن يرتفع هذا التردد متى ثبت عندنا أن الحركة تعد الزمان على نحو آخر مختلف عن عد الزمان لها. فتقدير الزمان للحركة «هو شيء له بالذات من جهة أنه عدد، وتقدير الحركة له بالعرض أي من جهة ما يعرض للمعدود أن يعد به العدد»[٣٩].

وهكذا فإن الزمان يقدر الحركة بالذات، وأما تقدير الحركة له فبالعرض. وذلك لأن الزمان يحدث فينا عندما نقسم الحركة إلى متقدم ومتأخر. فهو ينشأ من قسمة الحركة إلى جزأيها. فالحركة بما هي متصل إذا أخذناها بما هي متصل وواحد كانت معدودة بالقوة، فإذا فصلناها

إلى أجزاء بالفعل لحقها أن تكون معدودة. ولحق الزمان أن يكون هو الآخر معدودا لأنه لازم من لوازم الحركة يجرى عليه ما يجرى عليها: «وإذا كان الأمر على هذا النحو، فالزمان هو ضرورة معدود»[٤٠]. فالمعدود هو جنسه وأما فصله فهو المتأخر والمتقدم الموجود في الحركة. فالزمان إذن معدود بالتقدم والتأخر الموجودين في الحركة. وهكذا ليس الزمان من زاوية النظر هذه عددا بل معدودا، وذلك لأن العدد جماعة الآحاد وليس الزمان جماعة آحاد بل جماعة المتقدم والمتأخر. وهما معدودان وليس عددا. إلا أن هذا المعدود (الزمان) «من جهة أن به تقدر الحركة، والعدد هو الذي به تقدر الأشياء أولا، كان في الزمان شبها من العدد. وأمكن فيه بوجه ما أن يقال إنه عدد الحركة»[٤١].

## ٤- معنى كون الزمان شيئا تفعله النفس

إن الأمر لا يمكن أن يتضح إلا إذا قلّبنا المسألة على وجه آخر وهو المتعلق، لا بصلة الزمان بالحركة من جهة ما هو عدد، أو بصلة الحركة بالزمان من جهة ما هي معدودة. بل بالعد ذاته والتقدير الذي هو فعالية من فعاليات النفس. إذ كما يقول الإسكندر الأفروديسي(*) «لولا وجود النفس لم يوجد أصلا زمان ولا حركة»[٤٢]. فالحركة والزمان بما هما كذلك متصلان ولا يمكن تقدير متأخر أو متقدم في الحركة أو ماضي ومستقبل في الزمان إلا بتدخل الذهن في هذا المتصل الذي إنما كونه في الأعيان على جهة القوة لا على جهة الفعل. فالزمان مع كونه لا يفهم إلا مع الحركة، إنما هو شيء يفعله الذهن في الحركة، «والزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة». فالمتقدم والمتأخر لا يمكن أن يكونا حركة إلا إذا كانا في وقت، وأما إذا كانا في الآنية فهما شيء آخر غير الحركة. يقول أرسطو: «إن المتقدم والمتأخر في الحركة، أما من جهة ما هما في وقت فإنهما حركة وأما في الآنية، فإنهما شيء آخر غير الحركة»[٤٣]. على أن وجود المتقدم والمتأخر في الحركة ليس إلا في الذهن. وعلى هذا الأساس ينبغي التمييز بين البعد الذي تسلكه الحركة والزمان الذي تستغرقه في سلوكها ذلك البعد. «والسبب في ذلك أن المنتقل إنما ينتقل على بُعْدٍ ما والحركة مساوقة للبعد ومترتبة بترتبه. فكما أن البعد يوجد بعض أجزائه متقدما بالإضافة إلى مبدأ ما وبعضها متأخر، كذلك يلزم أن يوجد الأمر في الحركة. بل هذا هو السبب في كون الحركة بهذه الصفة إلا أن الفرق بينهما أن المتقدم

والمتأخر في البعد موجودان بالفعل ومشار إليهما. وأما الحركة فوجود المتقدم والمتأخر فيها إنما هو في الذهن إذ كانت الحركة وجودها في الذهن»(٤٤).

وهكذا إذا كان المبدأ الذي تكون أجزاء البعد بالإضافة إليه بعضها متقدما وبعضها متأخرا موجودا في البعد ذاته ومتعينا فيه بالفعل (هذا المبدأ هو النقطة)، فإن المبدأ الذي تكون أجزاء الحركة بالإضافة إليه، بعضها متقدما على البعض الآخر ليس موجودا في الحركة ذاتها وإنما هو شيء يفعله الذهن في الحركة وهو الآن.

فالزمان الذي هو من فعل الذهن، هو الآن. وبه يُدرك الزمان، أي يصبح الزمان بالنسبة لنا معدودا، وبواسطة هذا الإدراك الذي يصبح الزمان بمقتضاه جزءا انقضى وجزءا آتيا، تدخل الحركة في اعتبار الوقت فيصير بعضها في الذهن متقدما على البعض الآخر. وهكذا إن الحركة التي هي من فعل الذهن هي هذا الترتيب للحوادث بعضها قبل بعض على جهة التقدم والسببية. وهكذا فإن الزمان الذي يفعله الذهن هو الآن، والحركة التي يفعلها الذهن هي الترتيب بالإضافة إلى الآن كمبدأ: «ولذلك متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالزمان، لأننا متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالمتقدم والمتأخر في الحركة. ومتى أخذنا الآن وشعرنا به شعرنا بالزمان»(٤٥).

فالآن هو الجزء الذي يؤخذ في الزمان على أنه بالفعل، أي محدودا. ولهذا كان بالوضع لا بالطبع. ومتى أخذ جزء من الزمان على أنه بالفعل وتلك هي حال الآن، لم يعد بالإمكان الإشارة إليه أصلا، أي لا يمكن أن نشير به إلى شيء ما موجود في الأعيان. وذلك لأمرين: الأول متعلق بحد الحركة: فالحركة لما كانت فعل ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، امتنع أن نشير إلى جزء من أجزائها بل هي اتصال محض، والثاني متعلق بمعنى اللاتناهي المتصور في حد الزمان. إذ إن هذا اللاتناهي بالقوة وليس بالفعل. فالآن المتصور في الزمان والتقدم والتأخر المتصور في الحركة إنما هما من فعل النفس.

فليس من جوهر الحركة أن تكون أجزاؤها بعضها متقدم على بعض، ولا أن يلحقها العدد. ولا من جوهر الزمان أن ينقسم إلى أجزاء بعضها ماض وبعضها مستقبل. فالتقدم والتأخر لا يتعلقان بالحركة من جهة ما هي كذلك. فالموجود من الحركة إنما هو المتحرك. وحال المتحرك أن يكون بالقوة لا بالفعل. فالحركة تحتاج في وجودها بين متقدم ومتأخر إلى فعل ما، هو ما تفعله

النفس فيها. والماضي والمستقبل لا يتعلقان بالزمان من جهة ما هو كذلك. فالموجود من الزمان إنما هو الاتصال المحض الذي يجعل اللاتناهي متوفرا دائما على جزء منه لا يدخل في الفعل. فإذا كان للزمان ترتيب ما فإنه بالإضافة إلى مبدأ، هو الآن، أي بالإضافة إلى شيء ما يوضع بالفعل. ويكون في الوقت نفسه ما به ينقسم الزمان إلى ماض ومستقبل، وما به يتصل جزءا الزمان. فالآن مبدأ ترتيب له فعل مزدوج الفصل والوصل.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم كيف يكون الزمان عددا ومعدودا. وذلك لأن لحوق الزمان بالحركة مشروط بما تفعله النفس في الزمان وفي الحركة كذلك.

فالشيء الذي يضيفه الذهن هو مبدأ الترتيب الذي هو الآن. فالآن وضع. ومتى وُضع الآن انقسمت الحركة إلى متقدم ومتأخر، وهكذا يكون الزمان عدد الحركة أو المكيال الذي تكال به. ومتى وضع المتقدم والمتأخر - وكان هذا الوضع في وقت أي بالإضافة إلى آن - ظهر معنى التتالي بين ما قد انقضى وما هو مزمع بأن يكون، فانقسم الزمان إلى ماض يستغرق معنى التقدم، ومستقبل يستغرق معنى التأخر، وهكذا يكون الزمان معدودا.

* * *

إن السؤال الذي وجه عملنا هذا متعلق بفكرة اللامتناهي. إذ كيف أمكن الأخذ بفكرة أن العالم لا يتقدمه زمان، والاحتفاظ مع ذلك بفكرة أنه موجود عن فاعل؟

إن القول بأن العالم لا يتقدمه زمان يفيد أنه لا وجود لزمان كان فيه العالم معدوما. فمتى وضعنا وجود مبدأ أول وأثبتنا أن وجوده هو عين فعله لا يتأخر ولا يتراخى، ثبت قدم العالم لقدم الفعل الصادر عنه. وهكذا نشأ إشكال الجمع بين فكرة اللاتناهي التي اقتضاها القول بأن العالم قديم بالزمان، وفكرة الانتهاء إلى مبدأ أول اقتضاها القول بأن للعالم فاعل؟

وتبين لنا في الفصل الأول من هذا العمل أن اللاتناهي ليس متعلقا بالأشياء بل يكون بعضها قبل بعض. ولهذا نُظر إليه على أنه لا تناهي بالعرض لا بالذات. ولم يتضح لنا هذا المعنى إلا بما تم تحليله في الفصلين الثاني والثالث. فقد أكمل الفصل الثاني تحليل معنى اللاتناهي بالكشف عن معنى القوة وعن امتناع تصور لامتناه بالفعل، وذلك في التمييز بين نظرية المكان ونظرية الزمان والفصل بينهما عند النظر في حد الآن. وأتم المبحث الثالث تحليل معنى اللاتناهي بالبحث

في معنى التقدم والتأخر الذي تترتب بمقتضاه الحركات والحوادث، بعضها قبل بعض، واتضح لنا أن مبدأ هذا الترتيب شيء ما تفعله النفس هو «الآن».

اللاتناهي إذن موجود بالعرض وبالقوة. وهكذا إذا نُظر في الزمان من زاوية نظر الطبيعيات فقط، أي من زاوية اقترانه بالحركة لحقه ما يلحق الحركة. ولكن إذا نظر فيه من زاوية نظر الإلهيات أي من زاوية نظر اقترانه بفعل محض لحقه ما يلحق هذا الفعل. فهو من زاوية النظر الأولى لا متناه بالعرض ووجوده بالقوة فقط. وهو من زاوية النظر الثانية لا متناه بالذات ومن جهة ما هو بالفعل.

ومهما كان الأمر، فإن الشيء الذي لا يمكن تصوره في الزمان، سواء نظر فيه من زاوية نظر طبيعية، أو من زاوية نظر إلهية، هو أن يكون متناهيا. واتضح لنا هذا الامتناع في التمييز الذي أقامه ابن رشد بين الكم ذي الوضع والكم الذي لا وضع له، وكذلك في تحليله لصفة اقتران الزمان بالحركة، ولمعنى «فعل النفس» الذي يرد إليه الزمان والحركة.

# الهوامش

(١) ابن رشد «تهافت التهافت»، تحقيق د.سليمان دنيا، (دار المعارف)، ط٢، القاهرة ١٩٦٨، ص٦٩، راجع أيضا تحقيق موريس بويج، ط٢، (دار المشرق)، بيروت، ١٩٨٦، ص٨.

(٢) نفسه، تح. د. سليمان دنيا، ص ٨٢، تح. م. بويج، ص.٢٠.

(٣) أي الوجود المادي المحدود بالمكان والزمان.

(٤) ابن رشد: «فصل المقال وتقرير في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». تحقيق، د. محمد عمارة، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٣، بيروت ١٩٨٦، ص ٤١-٤٢.

(٥) ابن رشد: «تهافت التهافت»، تح. د.سليمان دنيا، ص ٨٤، تح. م. بويج، ص٢١.

(٦) ابن رشد: المرجع نفسه.

(٧) ابن رشد: المرجع نفسه.

(٨) ابن رشد: المرجع نفسه.

« فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات، دفعوا وجوده. وعسر حل قولهم وظنوا أن دليلهم ضروري»، «تهافت التهافت»، تح. د.سليمان دنيا، ص٨٤، تح. م. بويج، ص٢١.

(٩) ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي»، تقديم وضبط وتعليق. د.رفيق العجم، ود.جيرار الجهامي، (دار الفكر اللبناني)، بيروت ١٩٩٤، ص ٥٠-٥١.

(١٠) أرسطو طاليس: «الطبيعة»، ترجمة اسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم د.عبدالرحمن بدوي، (الدار القومية للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٦٤، ص٤٢٨-٤٣٢.

(١١) ابن رشد: «رسالة ما بعد الطبيعة» = المقالة الرابعة، تقديم د.رفيق العجم ،د.جيرار الجهامي، (دار الفكر اللبناني)، بيروت ١٩٩٤، ص١٣٧.

(١٢) ابن رشد: المرجع نفسه ، ص١٣٧.

(١٣) ابن رشد: «رسالة ما بعد الطبيعة»، ص٥٥.

(١٤) ابن رشد: المرجع نفسه، ص٥٦.

(١٥) ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي»، ص١٢٤.

(١٦) ابن رشد: المرجع نفسه، ص٥١.

(١٧) ابن رشد: «تهافت التهافت»، تح. د.سليمان دنيا، ص٨٩-٩٠، تح. م. بويج، ص٢٤.

(١٨) نفسه، تح. د.سليمان دنيا، ص٩٠-٩١، تح. م. بويج، ص٢٥.

(١٩) ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي» ص ٥٥.

(٢٠) ابن رشد: المرجع نفسه.

(٢١) ابن رشد: المرجع نفسه.

(٢٢) ابن رشد: المرجع نفسه.

(٢٣) ابن رشد: «تهافت التهافت»، تح. د.سليمان دنيا، ص١٥٢، تح. م. بويج، ص ٧٣.

(٢٤) ابن رشد: «رسالة ما بعد الطبيعة»، ص١٥٣.

(٢٥) ابن رشد: «تهافت التهافت»، تح. د.سليمان دنيا، ص١٥٧، تح. م. بويج، ص ٧٦.

(٢٦) ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي»، ص٧٢.

(٢٧) ابن رشد: «تهافت التهافت» تح. د.سليمان دنيا، ص١٥٧-١٥٨، تح. م. بويج، ص ٧٦-٧٧.

(٢٨) ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي»، ص٧٢-٧٣.

(٢٩) ابن رشد: المرجع نفسه، ص٩٦.

(٣٠) ابن رشد: «تهافت التهافت»، تح. د.سليمان دنيا، ص١٥٩، تح. م. بويج، ص ٧٧-٧٨.

(٣٠ مكرر) المرجع نفسه. تح. د.سليمان دنيا، ص ١٦٠، تح. م. بويج، ص٧٨.

(٣١) المرجع نفسه، ص ١٦١، تح. م. بويج، ص ٧٩.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ١٦١، تح. م. بويج، ص ٧٩.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ١٦١، تح. م. بويج، ص ٧٨-٨٠.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ١٦٢، تح. م. بويج، ص ٨٠.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٦٩، تح. م. بويج، ص ٨٦.

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٦٩، تح. م. بويج، ص ٨٦.
(٣٧) ابن رشد: «تهافت التهافت» تح. د.سليمان دنيا، ص ١٦٩-١٧٠، تح. م. بويج، ص ٨٦.
(٣٨) ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي»، ص٧٠-٧١.
(٣٩) ابن رشد: المرجع نفسه، ص ٧٣.
(٤٠) ابن رشد: المرجع نفسه، ص ٧١.
(٤١) ابن رشد: المرجع نفسه، ص ٧٢.
(*) يعد اسكندر الافروديسي من أكبر شراح أرسطو أثرا، توجهت شروحه إلى تفسير آراء أرسطو وتبريرها أمام المدارس الفلسفية الأخرى وبخاصة الرواقية.
(٤٢) ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي»، ص٧٢.
(٤٣) أرسطو طاليس: «الطبيعة»، ترجمة اسحاق بن حنين، ص٤١٨.
(٤٤) ابن رشد: «رسالة السماع الطبيعي»، ص٧٠.
(٤٥) ابن رشد: نفسه، ص٧١.

# ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر

هاشم صالح *

ابن رشد هو أكثر المفكرين العرب تأثيراً على الفكر العالمي حتى هذه اللحظة. فلم يتح لأي مفكر عربي أو مسلم أن يمارس مثل هذا التأثير على الفكر الأوروبي، بل لقد شكل تياراً متواصلاً لمدة أربعة أو خمسة قرون إلى درجة أن اسمه تحول إلى مصطلح فلسفي هو : الرشدية أو الفلسفة الرشدية (Averroisme). صحيح أن ابن سينا هو الفيلسوف المسلم الآخر الذي أثّر على الغرب. ولكن على الرغم من أنه ترجم إلى اللاتينية قبل ابن رشد، إلا أنه لم يشكل تياراً طويلاً عريضاً مثله. ولكن الغرب الحديث نسي ابن رشد ومديونيته له لسببين اثنين : الأول عام، والثاني خاص. أما العام فيخص احتقار فترة القرون الوسطى كلها من قبل الحداثة الأوروبية الوضعية الصاعدة منذ القرن التاسع عشر. فقد اعتبرت هذه الفترة الممتدة منذ القرن الخامس الميلادي وحتى الخامس عشر (أي مدة ألف سنة) بمثابة فترة قاحلة ومجدبة بالنسبة للفكر. وبما أن العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية يتموضع زمنياً في تلك الفترة، فإن الازدراء لحقه مثلما لحق بغيره. (الفترة الكلاسيكية المبدعة عندنا تتموضع بين القرنين الثامن والثالث عشر الميلادي). بعدئذ ابتدأ الانحطاط والجمود والتقهقر.

* كاتب سوري مقيم في باريس يعمل في البحث والترجمة - فرنسا.

وأما السبب الخاص فيتعلق باحتقار أوروبا لكل ما هو عربي أو إسلامي بدءاً من عصر النهضة في القرن السادس عشر. بدءاً من تلك اللحظة راح الأوروبيون ينكرون أي مديونية لحضارتهم تجاهنا أو تجاه فكرنا، وأخذوا يطمسون تأثير ابن رشد ويتجاهلونه. ولم تبتدىء إعادة الاعتبار لفترة العصور الوسطى إلا في العقود الأخيرة من السنين. وكان ذلك على يد ايتيان غيلسون وجاك لوغوف وآلان دوليبيرا[١] وعشرات غيرهم. عندئذ راح الباحثون الأوروبيون يتساءلون: هل يمكن لحركة الفكر أن تتوقف كلياً خلال ألف سنة؟ ألم يحصل أي شيء طيلة هذه العصور الوسطى المدعوة بالمظلمة والحالكة؟ واكتشفوا عندئذ أن هذه العصور شهدت حركة عقلية لايستهان بها لدى العرب - المسلمين أولاً، ثم لدى المسيحيين الأوروبيين ثانياً. وبالتالي فلم يعد ممكنا القفز عليها أو تجاهلها كما كان يفعل التاريخ الوضعي الذي يبتدىء من اليونان ثم يقفز إلى ديكارت مباشرة متجاهلاً مدة ألف سنة!

إن الصورة المشكلة عن ابن رشد مرت بثلاث مراحل أساسية: الصورة المشكلة عنه في العصور الوسطى من قبل مفكري المسيحية اللاتينية، والصورة المشكلة عنه من قبل ارنست رينان في القرن التاسع عشر، ثم الصورة المشكلة عنه من قبل المفكرين الفرنسيين المعاصرين. وهذه الأخيرة هي الأقرب إلى العلم والموضوعية التاريخية. ولذلك فسوف نتوقف عندها. ولكننا سوف نتعرض للمرحلتين السابقتين (أو للصورتين السابقتين) من خلال استعراض أطروحاتها وآخر اكتشافاتها عن فكر ابن رشد. وسوف تكون نقطة انطلاقنا الأولى أبحاث العالم الفرنسي آلان دوليبيرا.

## I - آلان دوليبيرا (Alain de Libera)

لم أجد مفكراً فرنسياً أكثر انفتاحاً على العرب وتراثهم وإسهامهم في الحضارة الكونية من آلان دوليبيرا. فهو يتحدث عن التراث الفلسفي العربي وعن مفكري المسلمين دون أية عقدة نفسية مضمرة أو صريحة: أقصد عقدة التفوق والاستعلاء إن لم يكن الاحتقار العنصري. إنه يتحدث عنهم بشكل طبيعي، عفوي، حر، فلا يزيد من قيمتهم ولا ينقصها. وبالتالي فهو لا يماريهم على عكس بعض الآخرين الذين يفعلون ذلك لأسباب تجارية أو منافع شخصية. لا. إنه يتبع أسلوب العالم الموضوعي الذي يريد تقييم مكانتهم بدقة داخل التاريخ العام للفكر البشري. ولا يخجل من التنبيه إلى نواقصهم الحالية، ولكنه لا يتردد في القول إن الأوروبيين تتلمذوا على أيديهم لمدة ثلاثة

أو أربعة قرون. وفي كتابه المعنون «التفكير في القرون الوسطى» يخصص فصلاً كاملاً بعنوان : الإرث المنسي (المقصود الإرث المنسي للعرب). يقول بما معناه : «ابن رشد هو الذي دعاه المسيحيون في القرون الوسطى «بالشارح»، أي شارح أرسطو. وقد خلّف وراءه أعمالاً ضخمة ظلت تمثل خميرة الفكر الفلسفي الغربي لمدة عدة قرون! وأحب أن أقول بهذا الصدد مايلي : لاينبغي أن نخفض من قيمة العرب ونعتبرهم مجرد وعاء ناقل للفلسفة اليونانية إلى أوروبا المسيحية اللاتينية. فبالأمس كانوا ناقلين للفلسفة الأرسطوطاليسية، واليوم ناقلين للبترول! لا. هذا عيب. إن العنصرية الفلسفية هي تلك التي تقول إن تاريخ العقل ابتدأ عند الإغريق، ثم استمر عند الأوروبيين بدءاً من ديكارت، وتقفز على العصور الوسطى كلها، وبخاصة على العطاء العربي-الإسلامي. هذه هي العنصرية الفلسفية التي نمارسها نحن الأوروبيون المتحضرون. العرب-المسلمون ساهموا أيضا في صنع العقل، ولا ينبغي أن نمرّ على إسهامهم مرور الكرام.

نعم إني أقولها بكل صراحة: لقد لعب العرب دوراً حاسماً في تشكيل الهوية الفكرية لأوروبا، ولا يمكن أحد أن يعترض على هذا الكلام إلا إذا أراد أن ينكر الحقيقة. إن النزاهة الفكرية تفرض علينا القول إن علاقة الغرب مع الأمة العربية تمر أيضا من خلال الاعتراف بالإرث المنسيّ للعرب»(٢).

ثم يقول آلان دوليبيرا وهو يتحدث عن الجالية العربية-الإسلامية في فرنسا وعموم أوروبا وأجيالها من الشبيبة الطالعة وطلبة المدارس: إن القول بأن على أبناء المهاجرين أن يندمجوا في المجتمع الفرنسي يعني أيضا القول إن عليهم أن يستملكوا من جديد مصادر الثقافة الأوروبية بصفتها ملكيتهم الخاصة. وينبغي على المدرسة الفرنسية أن تساعدهم على ذلك. ولكن كيف؟ ليس عن طريق القول بأن أوروبا تعني العلم والفلسفة والفنون والآداب/والعرب يعنون أكلة المشوي وهزّ البطن!... وذلك لأن فقدان الذاكرة التاريخية، وبالأخص الذاكرة الفلسفية، لم يحرّر أي شخص كان...

ينبغي على المدرسة العلمانية الفرنسية أن تعرّف التلامذة من أصل عربي بتاريخ علم الكلام والفلسفة في أرض الإسلام. فالتلميذ المغربي أو الجزائري أو التونسي أو العربي - المسلم بشكل عام يحق له أن يعرف ذلك التاريخ الطويل والصراعي الذي جرى بين علم الكلام/والفلسفة. ويحق له أن يعرف ماذا كانت بغداد والأندلس في عصورهما الزاهرة. ويحق له أن يعرف الدور الذي لعبه المسلمون في التاريخ الفكري للبشرية. يحق له أن يسمع كلمة واحدة في الصف عن ابن سينا

أو ابن رشد، وأن يقرأ بضع صفحات من الرواية الفلسفية لابن الطفيل: حي بن يقظان. من الموسف أن التلميذ العربي الذي يدرس في مدارس فرنسا لم يسمع أبداً بكتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وهو كتاب لايزال حديثاً ومعاصراً لنا على الرغم من مرور ثمانية قرون على كتابته! فالحل الذي توصل إليه ابن رشد لإقامة العلاقات بين الفلسفة/والدين، أو بين العقل/والإيمان لايزال يعنينا حتى الآن. من المؤسف أنه لم يسمع بفكرة ابن رشد التي يقول فيها إن التفسير غير الفلسفي للقرآن هو سبب ظهور «الطوائف» أو المذاهب المختلفة في الإسلام، هذه الطوائف التي تكفّر بعضها بعضاً.

من المؤسف أنه يجهل أن أجداد الفرنسيين المعاصرين (أقصد فرنسيي القرنين الثاني عشر والثالث عشر) كانوا قد تتلمذوا على يد أجداده هو: أي فلاسفة العرب والمسلمين من أمثال الغزالي والفارابي وابن سينا، ثم بشكل أخص ابن رشد. باختصار: ينبغي على المدرسة الفرنسية أن تعرّف بكل الاتجاهات الفلسفية في العالم، وليس فقط بالاتجاهات الأوروبية. ينبغي أن نعلم أن أوروبا المسيحية قد استوردت أزمة العقل/والإيمان، أو الصدمة بين الفلسفة الأرسطوطاليسية/والعقيدة المسيحية من العرب وفلاسفتهم. نقول ذلك ونحن نعلم أن أكبر أزمة واجهتها المسيحية في العصور الوسطى وحتى مشارف عصر النهضة، بل وفيما وراءها: هي الصراع بين العلم/والايمان(٣).

في المقدمة التي كتبها أخيراً لكتاب رينان الشهير عن «ابن رشد والرشدية» يرى آلان دوليبيرا أن ابن رشد أنتج الأعمال الفلسفية الأكثر أهمية في القرون الوسطى كلها. فقد شرح عدة مرات كل أعمال أرسطو تقريباً، وكان ذلك في الوقت الذي لايزال مسيحيو الغرب يجهلونها تماماً، ثم تُرجمت أعماله إلى اللغة اللاتينية في بداية القرن الثالث عشر. وسيطرت على الجامعات الأوروبية، وبخاصة على جامعة «بادوا» في إيطاليا حتى نهاية القرن السادس عشر. وإذن ففي الفترة الواقعة بين عامي (١٢٣٠-١٦٠٠)، أي خلال أربعة قرون، كان هو الذي يجسّد العقلانية الفلسفية في الغرب المسيحي بالإضافة إلى أرسطو. من هنا نجاحه الواسع وانتشار كتبه إلى أقصى الحدود. فعن طريق ابن رشد أنجزت تلك الحركة الواسعة المدعوة بنقل الدراسات (أي ترجمة الفلسفة الإغريقية-العربية إلى اللاتينية التي كانت لغة العلم في جميع أنحاء أوروبا آنذاك. وذلك قبل انبثاق اللغات القومية الحديثة كالفرنسية، والإنكليزية، والألمانية...). وعن طريقه قامت أوروبا بعملية التثاقف الفلسفي والعلمي مع العرب والإغريق. يا له من تاريخ طويل ومتعدد القرون تاريخ

الفلسفة هذا! فقد ابتدأ في القرن التاسع في بغداد الخلفاء العباسيين، وتواصل في القرن الثاني عشر في قرطبة الموحدين، ثم استمر في البلدان المسيحية داخل الجامعات وخارجها بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر.

إن ابن رشد يمثل الحلقة المركزية في هذا الجهاز الفلسفي الذي أتاح للفكر الأوروبي أن يشكل هويته الفلسفية. ففيزياء ابن رشد وعلم النفس الذي أسسه، والميتافيزيقا التي بلورها، كل ذلك رسم لأوروبا الشكل الأعلى لتلك العقلانية التي توصف اليوم بأنها غربية أو إغريقية، ولا أحد يجرؤ على القول إنها كانت عربية أو إسلامية!.. (٤).

ثم يخصص آلان دوليبيرا - الأستاذ في المدرسة العليا للدراسات التطبيقية في باريس - صفحات مطولة لابن رشد في كتابه الضخم: «الفلسفة في القرون الوسطى». وفيه يرى أنه لم يُسَأ فهم أي فيلسوف ولم يُغْتَب مثلما أسيىء فهم ابن رشد. فقد أطلقوا عليه في الغرب اللاتيني-المسيحي شتى الأوصاف والنعوت: «فيلسوف مصر على الخطأ والضلال»، «عقلاني جرىء أو وقح»، «مادي ملحد، رجل الإيمان المزدوج أو الحقيقة المزدوجة، يظهر غير مايبطن»، إلخ... كل النعوت أطلقت عليه.

ولكن الحقيقة هي أنه وصل في طرح المسألة اللاهوتية - السياسية للفلسفة إلى مداها الأخير: أي إلى نقطة القطيعة. وكان ذلك في وقت تُحارَب فيه الفلسفة من قبل السلطتين المدنية والدينية. كان ابن رشد مفكر عصر الموحدين، وقد شهد كل تقلباته وأحداثه. فقد كرّمه أبو يعقوب يوسف إلى أقصى الحدود. ولكن خلفه أبويوسف يعقوب المنصور نفاه في أواخر حياته واضطهده. خلّف ابن رشد وراءه ثلاثة أنواع من شروحات أرسطو: الشرح الكبير، والمتوسط، والصغير (أو الملخص). وكان تقدير ابن رشد لأرسطو قد تجاوز كل الحدود وأصبح يُضرَب به المثل. وفي كتابه «البحث عن الحقيقة» ينتقد مالبرانش هذا التعظيم على النحو التالي : «إنه يقول إن عقيدة أرسطو هي الحقيقة المطلقة، ولا يمكن لأي بشر أن يمتلكوا علماً يعادل علمه أو يقترب منه. لقد وهبه الله لنا لكي نتعلم كل ما يمكن للبشر أن يتعلموه على هذه الأرض. إنه هو الذي يجعل جميع الناس عاقلين أو حكماء. وكلما فهموا فكره أكثر كلما أصبحوا علماء أكثر. لقد اخترع أرسطو المنطق والفيزيقا والميتافيزيقا. لقد اخترعها لأن جميع المؤلفات التي كتبت قبله عن هذه العلوم لا تستحق أن تذكر. وقد كُسفت من قبل مؤلفاته. لقد أنجز هذه العلوم بشكل كامل ولا يمكن لأحد أن يضيف إليها أي شيء. والدليل على ذلك أن أحداً حتى عصرنا هذا (أي خلال خمسة عشر قرناً) لم

يضف إليها أي شيء جديد، ولم يستطع أن يكشف عن أي خطأ فيها. ومجرد أن يتوافر كل هذا العلم في شخص واحد فهذا من باب المعجزة أو الأشياء الخارقة للعادة»(٥). ثم ينهي مالبرانش كلامه قائلاً: ينبغي أن يكون المرء مجنوناً لكي يتحدث عن أرسطو على هذا النحو!.. فهو بشر في نهاية المطاف وليس شخصاً معصوماً.

ربما كان تعصبه لأرسطو إلى مثل هذا الحد هو الذي نفّر المسلمين منه، وأدى في نهاية المطاف إلى اضمحلال تأثيره في أوساطهم. على الأقل هذا هو أحد الأسباب، ولكنه ليس السبب الوحيد بالطبع. مهما يكن من أمر فإن قيمة ابن رشد ليست آتية فقط من كونه شارحاً لأرسطو، وإنما من كونه ألفّ بعض الكتب التي يتحدث فيها باسمه الخاص. وقد طرح فيها كلها مسألة أساسية هي مسألة العلاقات بين الفلسفة والدين. في الواقع أن رؤيته الخاصة لهذه العلاقات هي التي ورّثته تلك السمعة السوداء التي لصقت به على مدار التاريخ، وليس شروحاته لأرسطو (أو قل أكثر من شروحاته لأرسطو). فقد كان ابن رشد خصماً عنيداً للغزالي في رد فعله اللاهوتي ضد الفلسفة والفلاسفة. وقد كرس كتاباً كاملاً هو «تهافت التهافت» لدحض كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة». ولكنه في الوقت ذاته كان يعرف قيمة الغزالي ويقدره أكثر مما نظن.

يضاف إلى ذلك أنه كرس كتابين كاملين لتوضيح العلاقات بين القانون الإلهي (أو الشرع)/وبين الفلسفة. الأول هو : «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». ثم أضاف إليه «ضميمة المسألة التي ذكرها أبوالوليد في فصل المقال». وأما الثاني فهو : «كشف مناهج الأدلة في عقائد الملّة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبهات المزيفة والبدع المضلّة». كان ابن رشد يهدف أساساً إلى خلع المشروعية الدينية على اللجوء إلى الفلسفة بشكل عام وإلى منطق أرسطو بشكل خاص. ولهذا فهو يبتدىء بطرح المسألة على النحو التالي: «فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على وجهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور ؟ أم مأمور به؟ إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب». ويستخلص من ذلك أن الفلسفة واجبة شرعاً نظراً لقوله تعالى: «فاعتبروا ياأولي الأبصار» (الحشر،٢). ويعلّق ابن رشد قائلاً: وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً. ثم يردف قائلا: ومثل قوله تعالى : «أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء»(٦). وهذا نص بالحثّ على النظر في جميع الموجودات.

وإذا حصل أن تناقض النص مع العقل فينبغي تأويل النص وعدم أخذه على ظاهر معناه

وحرفيته، وإنما على معناه المجازي أو الباطني. يقول: «وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضادّ الحق، بل يوافقه ويشهد له»(7). (المقصود بالنظر البرهاني العقلي أو الفلسفي).

وبالتالي فمن أين جاءت أسطورة الحقيقة المزدوجة؟ وكيف لصقت باسم ابن رشد لصقاً طيلة العصور الوسطى الأوروبية؟ هذه هي إحدى الأخطاء الكبرى الشائعة التي نسبت إلى ابن رشد. فالواقع أنه لا يقول بحقيقتين واحدة للدين وواحدة للعقل، وإنما يقول بحقيقة واحدة، ولكن الطريق إليها مختلف. ويقول بخصوص التأويل في حالة حصول أي تناقض : «وإن كانت الشريعة نطقت به (أي بموجود ما أو شيء ما)، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه، أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلاقول هنالك، وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله. ومعنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز»(8).

هذه الفكرة الرشدية هي التي دفعت الباحث الفرنسي ليون غوتييه إلى القول إن ابن رشد عقلاني صرف، وذلك لأنه يغلّب العقل على النص في حالة نشوب خلاف، ويدعو إلى إعادة تأويل النص لا العقل. ولكن الباحثين المعاصرين ليسوا متفقين معه إلى مثل هذا الحد. فهم يرون أن فيلسوف قرطبة يقيم توازناً بين الدين/ والفلسفة، أو بين العقل/والنقل. وسوف نتعرض إلى هذه النقطة لاحقاً من خلال استعراض رأي روجيه ارنالديز فيه.

مهما يكن من أمر فإن آلان دوليبيرا يعتقد أن النقطة المشتركة لكتابيّ ابن رشد (فصل المقال، ومناهج الأدلة) هي تمييزه بين ثلاثة أنواع من المحاجات: المحاجات الخطابية أو الشعرية، والمحاجات الجدلية، والمحاجات البرهانية. ويتوافق مع هذه المحاجات الثلاث ثلاثة أصناف من البشر: العامة، أهل الكلام، الفلاسفة. هنا يكمن الحدس الفلسفي الأساسي (أو المركزي) لابن رشد. وهنا تكمن حداثته. وكان يمكن أن نقول حداثته المستحيلة لأن المجتمعات الإسلامية الراهنة تبدو اليوم بعيدة كل البعد عن الأطروحات الفكرية التي بلورها قاضي قرطبة قبل ثمانمائة سنة! (يشير الباحث هنا إلى هيمنة الحركات الأصولية الحالية على الشارع العربي، وهي حركات مضادة في فهمها للإسلام لفهم ابن رشد العقلاني المستنير). ملخص نظرية ابن رشد في فصل المقال هو أن الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام فيما يخص الموقف من النص المقدس، أي من

الشرع. الصنف الأول مؤلف من الناس العاجزين عن القيام بأي تأويل، وهم الذين يتبعون الأقوال الخطابية أو الشعرية (أي العامة). والفئة الثانية هي طبقة الناس القادرين على التأويل الجدلي (أهل الكلام). والفئة الثالثة هم القادرون على التأويل البرهاني (وهم الفلاسفة، أعلى فئة من حيث المرتبة). وأما طبقة أهل الجدل فيقصد بهم ابن رشد المعتزلة والأشاعرة، وقد راح يركز ضدهم هجماته شيئاً فشيئاً مبيّنا أنهم فئة ثالثة معترضة ضارة، أو لا لزوم لها. والواقع أنه ضمن المنظور المثالي لابن رشد فإنه لا ينبغي أن يعكّر أحد صفو المقابلة الثنائية بين العامة - والفلاسفة. وهناك قانون عام ينصّ عليه ابن رشد وهو: إنه ينبغي ألا يحصل أي تواصل بين أصحاب التأويل (أي الفلاسفة)/وبين العامة. لماذا؟ لأننا إذا ما عرضنا التأويلات الفلسفية على من لا يستطيعون فهمها فإننا لا نفعل إلا أن ندمر المعنى الظاهري في نفوس العامة التي تعودت عليه. وهكذا - وبحجة تعليمها - فإننا نؤدي بها إلى الكفر، ونزعزع استقرارها النفسي. ولهذا السبب يهاجم ابن رشد المتكلمين الذين يعرضون تأويلاتهم الجدلية على العامة فيفسدونها. إنهم ينتهكون مبدأ الباطنية أو التأويل الباطني الذي لا ينبغي أن نكشفه للعامة بأي شكل لأن الراسخين في العلم هم وحدهم الذين يفهمونه. ولكن إذا ما تساءلنا: كيف يمكن لطبقة الفلاسفة/وطبقة العامة أن تتعايشا في المجتمع بسلام؟ فإن ابن رشد يجيب قائلا: هناك آيات تحتمل التفسير الظاهري أو الحرفي فقط. وعندئذ ينبغي أن تُؤخَذ من قبل العامة والفلاسفة بمعناها الحرفي. وفي هذه الحالة من يفسر الآية عن طريق التأويل (أي بالمعنى المجازي) فإنه كافر. ولكن هناك آيات أخرى ينبغي أن تؤخذ بمعناها الحرفي من قبل العامة، وبمعناها المجازي من قبل أهل البرهان (أو الفلاسفة). وإذا ما أخذتها العامة بمعناها المجازي فإنها تكفر، وإذا ما أخذها الفلاسفة بمعناها الحرفي فإنهم يكفرون.

إن النقطة المهمة في فصل المقال - كما يقول آلان دوليبيرا - هي استبعاد طبقة المتكلمين. فهم يبدون كفضلة زائدة لا مكانة لها ولا فائدة ترجى منها. فإذا كانت العامة لا تعرف إلا الصور الحسيّة أو الرموز فإن التأويل الحرفي للقرآن يكفيها ويفرض نفسه عليها. وأما بالنسبة للفلاسفة، أي أهل القياس والبرهان المنطقي، فإنهم وحدهم القادرون على حل التناقضات الظاهرية التي قد تنشب بين الشرع والعقل. ويتم ذلك عن طريق تأويل النص والكشف عن معناه الباطني (أو المجازي) الذي لا يمكن أن يتعارض مع الشرع على عكس معناه الظاهري. وهنا نجد أنه لا يمكن التوصل إلى الصحّ إلا عن طريق العقل. وبالتالي فلا مكانة للمتكلمين هنا. بمعنى أنه

لا مكانة لهم بين أولئك الذين يؤمنون دون فهم (أي العامة)، أو الذين لا يحتاجون إلى الايمان لكي يفهموا (أي الفلاسفة). هذا لا يعني بالطبع أنهم ليسوا مؤمنين!... وبالتالي فما الحاجة إلى المتكلمين في مثل هذه الحالة؟ إنهم يضرون العامة أو يضلونها لأنهم يفشون لها أسراراً لا تستطيع فهمها. يضاف إلى ذلك أنهم يخرّبون المعنى الحرفي في عقولها دون أن يكونوا قادرين على أن يحلّوا محله يقين العلم كما يفعل الفلاسفة. كما يشوهون التأويل المجازي لأنهم ينخرطون في نوع من المجازية المفرطة التي لا يمكن السيطرة عليها، وهي مجازية مسئولة عن كل شرور المجتمع: كعدم التسامح، والحرب، والتعصب. هذا هو الحل الذي اقترحه ابن رشد لتنظيم العلاقات بين الفلسفة/وعلم الكلام أو اللاهوت أو الدين بشكل عام. فالفلسفة ليست مدعوة لأن تبحث عن خلاصها من خلال الخضوع المزدوج اجتماعياً ونظرياً لعلم الكلام. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذا النموذج (أو الموديل) قد سيطر على العالم المسيحي الأوروبي منذ القرن الثالث عشر وحتى الخامس عشر. فالفلسفة كانت خادمة لعلم الدين (أي اللاهوت المسيحي). ولكن ابن رشد لم يشأ ذلك في الإسلام. لقد أراد إيجاد حل عن طريق فكّ الاشتباك بين الطرفين. سوف نرى كيف ينظر روجيه ارنالديز إلى هذا الحل. وكان يرى أن من واجب حكام المسلمين أو أمرائهم أن يمنعوا تداول كتب العلم الديني إلا في أوساط العلماء. كما ينبغي أن يمنعوا تداول كتب الفلسفة في أوساط الشعب أو العامة. لقد أخطأ أبوحامد الغزالي في حق الدين والفلسفة إذ كشف عن التأويلات الفلسفية للعامة. فالواقع أن الشرع الإلهي ينقسم إلى قسمين : قسم ظاهري وقسم باطني. القسم الظاهري للعامة، وأما الباطني فلا يفهمه إلا الراسخون في العلم، أي الفلاسفة. ولهذا السبب يُحظَر عرض التأويلات البرهانية إلا في كتب الفلاسفة التي لا يطلع عليها أحد سواهم.

والآن كيف انتقل فكر ابن رشد إلى العالم اللاتيني - المسيحي؟ لقد طرأت عليه تحويرات أو حتى تشويهات كما يحصل لأي فكر ينتقل من بيئة ما إلى بيئة أخرى. هل يمكن القول إن سارتر العربي هو نفسه سارتر الفرنسي الأصلي؟ وهل يمكن القول إن ماركس العربي هو ذاته ماركس الألماني؟ بالطبع لا. هناك دائماً متغيرات تطرأ أثناء عملية الانتقال والترجمة، وهذا ماحصل لابن رشد. فقد قوّلوه أكثر مما يريد قوله، بل وعكس ما يريد قوله أحيانا. فقد أشاعوا عنه مثلا العبارة التالية: كل الأديان متساوية، ولايوجد أي دين صحيح حتى لو كان مفيداً للعامة (وهذا ما لم يقل به ابن رشد أبداً). ولكن على الرغم من ذلك فقد شكّل ابن رشد تياراً قوياً في الغرب الأوروبي بعد

أن انطفأ نجمه في العالم الإسلامي أو العربي. ويرى آلان دوليبيرا أن السبب الأساسي لموت الفلسفة في هذا العالم هو معاداة الفقهاء المتزايدة لها، ثم السياسة غير المتسامحة التي اتبعها أمراء الموحدين تحت ضغط العامة (أي الشعب بلغتنا المعاصرة). ولكن انهيار نفوذ ابن رشد لدى المسلمين تزامن مع تزايد هذا النفوذ لدى المسيحيين. والواقع أن ما قاله رينان صحيح. قال بما معناه: «إن كل الكوكبة الفلسفية والعلمية للأندلس والمغرب الكبير قد اختفت تقريباً دفعة واحدة وبشكل متزامن في السنوات الأخيرة من القرن الثاني عشر». وهكذا مات فكر ابن رشد في أرضه الأصلية طيلة عدة قرون، لكي يزدهر ويترعرع على الضفة الأخرى من المتوسط: أي في اسبانيا، وفرنسا، وإيطاليا، وانجلترا... بل وفي عموم أوروبا. ثم يختتم آلان دوليبيرا كلامه قائلاً: إن اختفاء الفلسفة من أرض الإسلام بعد موت ابن رشد يمثل حقيقة واقعة. ويمكن أن نؤرخ لهذا الاختفاء على النحو التالي: نهاية القرون الوسطى المسيحية تزامنت مع نهاية الفلسفة في العالم الإسلامي. ولكن إذا ما نظرنا إلى الأمور من داخل مجرى التاريخ الإسلامي قلنا: إن نهاية الإسلام الكلاسيكي تزامنت مع نهاية الفلسفة. باختصار: لقد خرج العالم الإسلامي من الفلسفة، أو خرجت الفلسفة من العالم الإسلامي عندما بطلت اللغة العربية أن تكون لغة علم وفلسفة، وعندما انتهت حركة الترجمة. فالترجمة هي أساس كل نهضة، سواء نهضة العرب أم نهضة الأوروبيين. فلولا حركة الترجمة في العصر العباسي الأول لما كان الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن الطفيل وابن رشد. ولولا حركة الترجمة التي قام بها اللاتينيون في القرن الثاني عشر لما كان توما الاكويني وألبير الكبير وسيجير دوبرابان وعشرات غيرهم(٩).

### II - روجيه ارنالديز (Roger Aranaldez)

يعتبر روجيه ارنالديز أحد كبار المستشرقين الفرنسيين المختصين بشؤون الفكر الإسلامي. وقد كتب عدة دراسات عن «الفكر الديني لابن رشد»(١٠). ثم أصدر قبل بضعة أشهر كتاباً كاملاً عنه، وذلك بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاته. كما ساهم في الكتاب الجماعي «ابن رشد المتعدد» بدراسة خاصة. وهو يرد فيها على بعض الباحثين الغربيين الذين يشكّكون في إسلام ابن رشد، ويعتقدون أنه كان عقلانياً صرفاً (١١). فبما أنه كان متأثراً إلى أقصى الحدود بالفلسفة الأرسطوطاليسية المفرّغة من أي أثر أفلاطوني أو أفلاطوني جديد، فإنهم يعتقدون أنه من المستحيل أن يمتلك إيماناً دينياً حقيقياً. ولكن هذا التأويل متسرّع وخاطىء، يقول ارنالديز : ذلك

أنه ينبغي أن نميّز في الأعمال الشخصية لابن رشد بين نقده لأساليب المحاجّة التي يستخدمها المتكلمون المسلمون/وبين تفحصه لمعطيات الوحي القرآني. فمهاجمة علم الكلام لا تعني مهاجمة الإيمان. لقد كان ابن رشد يتعاطى دائماً علاقات جيدة مع أمراء الموحدين، باستثناء السنوات الأخيرة من حياته (١١٩٥ – ١١٩٨). فقد اهتموا بأعماله الفلسفية، بل وشجعوها. ونحن نعلم أن هؤلاء الأمراء ينتمون إلى سلالة ينتج استلهامها السياسي – الديني عن عمل المهدي بن تومرت وفكره. وكلنا يعلم مدى صرامته العقائدية فيما يخص شؤون الإيمان، وبالتالي فلا يمكن أن يكون ابن رشد بعيداً عن هذه التصورات. وسوف يكون من الممتع أن يقوم أحدهم بدراسة معمقة لكشف العلاقة بين تصوراته الدينية/وبين عقيدة الموحدين الحاكمين الذين كان يستظل بظلّهم. وإذا ما تمّ ذلك فإن الصورة الشائعة عنه كمفكر عقلاني صرف، أو حتى كمفكر مادي وحر تماماً، سوف تتغيّر إلى حد كبير، ولن تصمد أمام الامتحان. فابن رشد، على عكس ما توهم المسيحيون في القرون الوسطى، لم يحاول تحرير الروح البشرية من هيمنة الإيمان، وإنما حاول تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة مزدوجة: هيمنة النزعة الفقهية الضيقة جدا والموروثة عن المذهب المالكي بعد أن تصلّب وتشدّد. وهيمنة علم الكلام التأملي بشكل خاطىء، والذي لم تكن محاجاته في نظره أكثر من جدلية أو خطابية (أي لم ترق إلى مستوى المحاجات الفلسفية أو البرهانية اليقينية). وبالتالي فكان يرى أنها تسيىء إلى الإيمان الحقيقي أكثر مما تفيده.

ثم يضيف أرنالديز موضحاً بشكل أكثر تفصيلاً موقف ابن رشد: بما أن ابن رشد يتبع أفكار أرسطو حرفياً، فإنه لا يترك أي مجال للتفكير في وجود عالم خارج هذا العالم، أو يقف وراء هذا العالم. فالميتافيزيقا (أو ما وراء الطبيعة) التي تدرس الجواهر، وبخاصة الجواهر الثابتة لا تفعل إلا أن تشكل تتويجاً للفيزيقا (أي لعلم الطبيعة). والله بحسب هذا التصور الأرسطوطاليسي ليس إلا مفتاح قبة الكون. ولكنه في الوقت ذاته يغلق العالم على نفسه دون أن يترك أي إمكانية لثقب هذا العالم والتوصل إلى عالم آخر يتجاوزه. وبالتالي فلا مجال للتصوف عند ابن رشد. وهنا، في هذه النقطة بالذات، يفترق ابن رشد بشكل حاسم عن ابن سينا. فابن سينا كان يعتقد، على خلاف ابن رشد، أن الكائن الضروري ليس جوهراً حتى ولو كان ثابتاً. وهكذا يفسح المجال لخلع معنى حقيقي على فكرة التعالي. ولكن إذا لم يكن ابن رشد صوفياً فهذا لا يعني أنه لم يكن يؤمن بالله!.. فهو مؤمن بالله دون شك، وليس فقط على طريقة الفلاسفة، وإنما أيضا على طريقة التصور القرآني والإسلامي(١٢).

ثم يقارن روجيه ارنالديز بين موقف ابن رشد وموقف إيمانويل كانط الذي عاش بعده بستة قرون ويقول: إذا ما تأملنا قليلاً في الموقف الذي اتخذه ابن رشد من مسألة الإيمان فإنه يدهشنا بتقاربه مع الموقف الذي اتخذه كانط. فكل العمل الفلسفي لابن رشد يرتكز على الاقتناع التالي: إذا لم يكن أرسطو يعرف العلم الكوني كله، فعلى الأقل كان يعرف كل المعرفة الممكنة بالنسبة للبشر. وبالتالي فابن رشد يعترف بأن أرسطو لا يقدم جواباً فلسفياً (أو علمياً) على جميع الأسئلة المطروحة على الإنسان. ولكن عندما لا يقدم هذا الجواب فهذا يعني بكل بساطة أنه غير موجود. فالشيء الذي يميّز فكر أرسطو هو ارتكازه على البرهان. والبرهان هو الذي يشكل المعرفة الحقيقية أو اليقينية. وخارج هذه المعرفة البرهانية لا توجد إلا مظاهر العلم أو العلوم المزيفة أو العلم الخيالي. هذا ملخص نظرية ابن رشد. والآن لننتقل إلى كانط ولنرَ ماذا فعل. لقد استلهم نموذجاً آخر للعلم غير النموذج الأرسطوطاليسي: هو الميكانيك العقلاني لنيوتن، وراح يحدد أيضا مجال المعرفة الصالحة أو الموثوقة، ويرفض كل ما عداها: أقصد كل ما يقع خارجها كالميتافيزيقا التي تزعم أنها تدفع بالعلم إلى ما وراء حدوده. ولكننا نعلم أن هناك مجالاً آخر يقع خارج مجال المعرفة العلمية الموثوقة بالنسبة لكانط: ألا وهو مجال القيم الأخلاقية والفنية، وكذلك مجال الدين «مأخوذاً داخل حدود العقل فقط». وهذا المجال على الرغم من أنه لا يندمج داخل إطار المعرفة العلمية، إلا أن الإنسان يستطيع أن يشكّل عنه بعض الأفكار. ويمكن أن يجد فيه أجوبة على أسئلة ميتافيزيقية أو روحية لا يملك إلا أن يطرحها. وهذا ما يعتقده ابن رشد بالنسبة للعلم الأرسطوطاليسي الكامل. فقد كان يعتقد أن هذا العلم لا يشمل كل التساؤلات البشرية، ولذا فعندما يجد العقل أنه لا يستطيع حل مشكلة ما عن طريق البرهان العقلاني، وعندما يجد أن الوحي يقدم له هذا الحل، فمن الحق والمنطق أن يتبعه. وبالتالي فلا توجد حقيقة مزدوجة لدى ابن رشد كما توهم المسيحيون اللاتينيون طيلة العصور الوسطى. ففي المجال الذي يتحكّم فيه البرهان لا توجد إلا حقيقة واحدة: هي الحقيقة العقلانية والفلسفية. وإذا كان القرآن يتحدث عن شيء ينتمي إلى هذا المجال، فإنه إما أن يكون متفقاً مع الفلسفة، وعندئذ لا توجد أي مشكلة. والفرق الوحيد بينهما هو أن الوحي يستخدم لغة أخرى أو طريقة إقناعية أخرى في الدلالة على هذه الحقيقة. وإما أنه يوجد اختلاف بين النص والعقل، وعندئذ ينبغي تأويل النص لكي يتطابق مع

العقل. ولكن إذا كان القرآن يتحدث عن مسائل تقع خارج حدود البراهين العقلية، ولكن مهمة وحيوية بالنسبة للإنسان، فإنه ينبغي عندئذ اتباع القرآن لأنه الحكم الوحيد في هذا المجال.

وفي نهاية المطاف يطلق ارنالديز الحكم التالي على ابن رشد:

ولكن إذا ما وضعنا نشاطه الفلسفي داخل مجمل حياته واهتماماته فإنه لايمكن إلا أن يلفت انتباهنا نحن المفكرين المعاصرين. صحيح أنه لا يقدم للبشرية إمكانية الشطحات الصوفية التي تجد لها صدى في القلب البشري في كل العصور. ولكنه إذا بقي معاصراً لنا فلأن مشكلته الشخصية تظل معاصرة. ونقصد بها مشكلة المفكر الذي لا يجد في كنوز المعرفة كل الأجوبة على أسئلته، وكل الإشباع لفضوله. ولكن مضامين فكره تحمل آثار العصور الوسطى، ولم تعد تعنينا إلا من وجهة نظر تاريخية.

على هذه العبارة الأخيرة رد محمد أركون قائلاً : لقد ألحّ السيد أرنالديز في دراسته السابقة على أن ابن رشد قد أصبح قديماً بالياً، ولم يعد يقدم لنا أي شيء من الناحية المعرفية لأنه يحمل آثار العصور الوسطى وينغلق داخلها. لا يمكن قبول هذه الفرضية إلا من وجهة نظر الغرب الذي تجاوز العقلية القروسطية. ولكن حتى من وجهة نظر الغرب فلا تزال هناك قطاعات تشتغل ضمن إطار فكري يعتبر استمرارية لابن رشد وعقلانيته. أما إذا مانظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الفكر الإسلامي المعاصر، فمن المستحيل أن نقول إن ابن رشد قد أصبح قديماً بالياً! على العكس أن ابن رشد يبدو مفكراً راهناً، بل وأكثر من راهن، بالنسبة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة. إن وجوده أكثر من ضروري، وكذلك إعادة إحيائه وإحياء موقفه الفكري. فهذا المفكر المسلم الذي أدين وصُفِّي فكره عملياً حتى قبل أن يموت من قبل الارثوذكسية الرسمية، يمكن أن يلعب الآن دوراً كبيراً في مواجهة حركات التزمت والتطرف والانغلاق. فكما أنه لعب دوراً ممتازاً في عصره عندما أدخل الفكر الإغريقي إلى ساحة الفكر الإسلامي، فإنه يمكنه أن يلعب الآن الدور نفسه: أي إجبار الفكر الإسلامي المنغلق داخل التبجيل الايديولوجي واللاهوتي على التفاعل مع أفضل ما انتجته الحداثة الأوروبية منذ عدة قرون. فنحن إذا ما أنعشنا الموقف العقلاني أو الفلسفي الصارم الذي اتخذه هذا الفيلسوف الكبير في وقته، فإننا نستطيع أن نلجم أو نحجم تطرفات الخطاب المتزمت الذي يكاد يهيمن علينا اليوم(١٣).

### III - جان جوليفيه ( Jean Jolivet)

يعتبر جان جوليفيه أحد كبار المختصين بفلسفة العصور الوسطى الإسلامية كما المسيحية(١٤). وقد خصص عدة دراسات أكاديمية لفلسفة الكندي والفارابي وابن سينا.. وكان مما قاله عن ابن رشد: يوجد فلاسفة يجسّدون ببساطة وكثافة حالات قصوى للحكمة وللعلم في تاريخنا. نذكر من بينهم سبينوزا، نيتشه، جيوردانو برينو. إنهم أشخاص اصطدموا بقوى جبارة صريحة أو مخفية لأنهم حاولوا أن يفكروا بشكل مستقل. إنهم مفعمون بهوس الحقيقة. وليس من المبالغة أن نخصص لابن رشد مكانة بين هؤلاء المفكرين الكبار. ولا نقول ذلك لأن أتباع الأرثوذكسية اضطهدوه، أو أزعجوه على الأقل في أواخر عمره، وإنما لأن صورته تأبدّت تاريخياً على هيئة النموذج أو القدوة التي تحتذى. قيل لي على هامش جلسات هذا المؤتمر إن بعضهم كان يعتبر ابن رشد حتى سنوات قريبة بمثابة الفيلسوف الملحد. وهكذا ظل على مدار سبعة قرون يمثل رمزاً على حرية الفكر إلى درجة أنه اتهم بالإلحاد على الرغم من أنه كان مؤمناً. ويكفي أن نقرأ كتاب رينان عنه «ابن رشد والرشدية» لكي نعرف أنه كان قد صُنّف طيلة العصور الوسطى وحتى عصر النهضة في فئة الزنادقة، أو المستقلين فكرياً، أو الرافضين لكل الأديان. بل إن العالم «ليتري» (Littre) صاحب القاموس المشهور بالاسم نفسه كان يعرّف الفلسفة الرشدية على النحو التالي: «إن الرشدية أصبحت اسماً تختبىء وراءه الفلسفة المادية، ورفض كل ما هو خارق للطبيعة». وطيلة قرون عديدة ترسخت هذه الصورة عن ابن رشد في أوروبا بصفته فيلسوفاً مادياً، ملحداً، أو عقلانيا صرفاً. بل أكثر من ذلك: لقد أصبح يمثل رمزاً على الفلسفة الوثنية بحد ذاتها! وهذا خطأ فاضح وشنيع لمن يعرف كتبه ولو قليلاً(١٥). وفي مكان آخر، أي في الموسوعة الكونية الفرنسية، نلاحظ أن جان جوليفيه يوضح موقفه من ابن رشد وفلسفته، ويقول بما معناه: إن الفلسفة المستلهمة من الإغريق شهدت تاريخاً معقداً في بلاد الإسلام. وقد أضافت منذ البداية عناصر متنوعة إلى الفلسفة الأرسطوطاليسية المخلوطة بالأفلاطونية الجديدة. وبلغت هذه الفلسفة الخليطة ذروتها في الشرق لدى ابن سينا. وأما في الغرب الإسلامي فإن الفيلسوف الكبير الذي يقابله هو: ابن رشد. ولكن مشروعه الفلسفي كان مختلفاً جداً عن مشروع ابن سينا. فقد كانت الفلسفة بالنسبة له هي فقط فلسفة أرسطو. وهي التي أراد أن يعثر عليها في صفائها الأولي بعد إزالة الشوائب التي لحقت بها بسبب التأويلات التي قدمها عنها فلاسفة الإسلام السابقين له، بل وحتى شرّاح الإغريق. لقد استحوذ ابن رشد بالكثير من القوة والنفاذ على فلسفة أرسطو،

واستطاع أن يشكل من خلالها نظاماً فلسفياً يحمل طابعه الخاص في الوقت الذي ظل مخلصاً فيه للمعلم الأول.

ثم يردف جان جوليفيه قائلاً: ولكنه لم يخلّف نسلاً فلسفياً (أو ذرّية فلسفية) في أرض الإسلام. وحدهم المفكرون اليهود والمسيحيون في اسبانيا وعموم أوروبا راحوا يهتمون به ويترجمونه ويدرسونه، ولكنهم فهموه خطأ في بعض الأحيان، وربما في أحيان كثيرة. ولذلك شاعت عنه تلك الصورة السوداء (ملحد، مادي، لا يؤمن بأي دين، مزدوج الوجه... إلخ). وهي صورة خاطئة من أساسها ولكنها ترسخت في الغرب، ولم يعد من السهل اقتلاعها. ولذا راح علماء أوروبا في السنوات الأخيرة يبحثون عن ابن رشد الحقيقي فيما وراء ابن رشد اللاتيني: أي فيما وراء هذه الإشاعات المفبركة والكليشيهات المشوهة، ونجحوا في ذلك إلى حد بعيد. نضرب على ذلك مثلاً اهتمامهم بفكره الديني بعد أن كانوا يعتقدون طيلة قرون وقرون على أنه كافر أو ملحد(١٦).

لقد شكل ابن رشد تياراً كبيراً في أوروبا هو التيار الرشدي أو الفلسفة الرشدية (Averroisme). ويدل هذا المصطلح على العقيدة الخاصة بابن رشد والفلاسفة الذين اتبعوه في جامعات أوروبا: كالسوربون، واكسفورد، وبولونيا، وبادوا... وقد ظهر هذا التيار في أوروبا في القرن الثالث عشر، ثم استمر حتى القرن السابع عشر، تقريباً. فحوالي منتصف القرن الثالث عشر، وفي جامعة باريس تحديداً، ابتدأ أساتذة كلية العلوم الدنيوية يشرحون مؤلفات أرسطو انطلاقاً من ترجمتهم لشروحات ابن رشد. فقد وجدوا أن هذه الشروحات دقيقة وواضحة وموثوقة، ولذلك اعتمدوا عليها لفهم فكر المعلّم الأول. ولكن شروحات ابن رشد كانت تحتوي على أفكار بعيدة جداً عن العقائد المسيحية، أو حتى مضادة لها. ولهذا السبب راح كبار مفكري العالم المسيحي كالبير الكبير وتوما الاكويني وبونافنتور يحاربون أفكار ابن رشد التي أخذت تنتشر بشكل مقلق في كلية العلوم (كانت جامعة باريس آنذاك مقسّمة إلى قسمين أساسيين: كلية اللاهوت أو العلوم الدينية/ وكلية العلوم الدنيوية وبخاصة الفلسفة والمنطق والنحو وسواها. وكانت الأغلبية لعلم اللاهوت بالطبع، لأن اللاهوت يعلو ولا يعلى عليه. هكذا دامت الأمور طيلة العصور الوسطى). وفي عام ١٢٧٠ أطلق مطران باريس فتواه الشهيرة المضادة لأفكار ابن رشد وأرسطو، والتي اعتبرها مهرطقة أو خارجة على عقائد الدين المسيحي، واندلعت عندئذ معركة كبرى ضد الفلسفة والفلاسفة(١٧).

### IV - دومينيك اورڤوا ( Dominique Urvoy )

دومينيك اورڤوا هو أستاذ الفكر والحضارة العربية في جامعة تولوز بفرنسا. وقد ألف عدداً من الكتب عن العالم العربي والإسلامي. نذكر من بينها كتابه : «التفكير في الإسلام» الصادر عام (١٩٨٠)، ثم كتابه عن «المفكرين الأحرار في الإسلام الكلاسيكي» (١٩٩٦). وقد ألف كتابين عن ابن رشد، الأول صادر عام ١٩٩٦ بعنوان «ابن رشد»، والثاني صدر هذا العام بعنوان: «ابن رشد: طموحات مثقف مسلم»(١٨). وسوف نعتمد عليهما لكي نأخذ فكرة عن كيفية تصوره للدور الذي لعبه فيلسوف قرطبة في تاريخ الفكر.

في كتابه الأول يطرح دومينيك اورفوا السؤال التالي: لماذا نهتم بمؤلف يعود إلى القرن الثاني عشر، ومعروف بشكل خاص بأنه شارح لأرسطو؟ في الواقع أن ابن رشد يمثل مجد العالم العربي في استملاكه للفلسفة اليونانية. يضاف إلى ذلك أنه أثّر كثيراً على الفكر المسيحي الأوروبي في القرون الوسطى، بل وحتى على جزء من عصر النهضة.

كان روجيه ارنالديز قد ألح عام (١٩٧٦) على الجانب الذي بطل أو عفا عليه الزمن من فكر ابن رشد. فهذا الجانب مليء بمسائل قديمة لم تعد تهمنا اليوم، وإنما كانت تهم الناس في العصور الوسطى. ولكنه نبّه في الوقت ذاته إلى ضرورة موضعة ابن رشد في سياقه الإسلامي، والتركيز على عمله كفقيه مجتهد، وليس فقط كفيلسوف. وقال من الخطر أن نقوّل ابن رشد أشياء لم يكن يستطيع قولها، أو أن نجعله يطرح أسئلة كانت مستحيلة في عصره. فابن رشد لم يكن مفكراً ملحداً على عكس ما توهم الكثيرون في أوروبا، ومن بينهم ارنست رينان، وإنما كان مؤمناً مسلماً، وإن على طريقته الخاصة (طريقة الفلاسفة). لقد أخطأ رينان في كتابه الشهير عن «ابن رشد والرشدية» إذ رأى في فيلسوف قرطبة مفكراً حراً ، أو حتى متحلّلاً من الاعتقاد الديني على طريقة فلاسفة أوروبا في القرن التاسع عشر، أي في القرن الذي كتب فيه رينان كتابه. هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فإن المسلمين يخطئون إذ لا يرون في ابن رشد إلا المؤمن الفقيه، وينسون الفيلسوف الذي تجرأ على طرح أسئلة خطيرة في وقته. في الواقع أنه ينبغي أن نموضع ابن رشد في عصره وداخل سياق الإصلاح العقلاني الذي قام به الموحدون لكي نفهمه على حقيقته. ينبغي ألا نسقط عليه هموم الأوروبيين في القرن التاسع عشر (رينان)، ولا هموم المسلمين في أواخر هذا القرن العشرين. فابن رشد - كأي مفكر كبير - جاء في لحظة معينة من لحظات التاريخ وأجاب على أسئلة وقته وحاجياته الفكرية(١٩).

ثم يحاول دومينيك اورفوا أن يموضع فكر ابن رشد وتأثيره على ثلاثة أوساط رئيسية: الوسط الإسلامي، والوسط اليهودي، والوسط المسيحي الأوروبي. ويقول الباحث الفرنسي المختص بما معناه: تشكل الشخصية التاريخية لابن رشد مفارقة تناقضية في عالم الإسلام. فهذا الشخص هو الذي أخرج الفلسفة من الڤيتو الذي وقعت فيه، ومع ذلك فليست له أي ذرية فلسفية في أرض الإسلام! فكيف نفهم هذا التناقض؟ نلاحظ أولاً أن أعماله الفقهية تميّزه عن بقية الفلاسفة. فهؤلاء لعبوا غالباً دوراً سياسياً كوزراء أو كمستشارين لدى الخلفاء ، ولكن داخل دوائر ضيقة جدا لاتأثير لها على حياة الشعب أو المجتمع. وأما ابن رشد فقد كان قاضياً يحتك بالشعب كل يوم ويحاول حل مشاكله اليومية. وإذا كان قد تعرض لبعض الإهانات من قبل الجماهير (أو العامة) فذلك لأنه قبل بهذا الاحتكاك. يضاف إلى ذلك أن أعماله الفقهية كانت تمهّد لأعماله اللاهوتية - الفلسفية، بل وتتحكم بها جزئياً. وهذه الأعمال اللاهوتية - الفلسفية، كانت ذات تأثير مباشر على الايديولوجيا السائدة في عصره (أي ايديولوجيا السلالة الحاكمة: سلالة الموحدين).

ولكن على الرغم من ذلك فقد بقي معزولا. والواقع أنه لم يستطع التوصل إلى الاندماج في نظام التعليم السائد في عصره. ولعل السبب يعود إلى ايديولوجيته النخبوية، وتعاليه على العامة، على الرغم من كل الجهود التي بذلها من أجل التعايش المنسجم بين طبقة الفلاسفة وطبقة العامة. ولكن حتى تلامذته لم يحاولوا نشر فلسفته بعد موته.

فما هو سبب ذلك يا ترى؟ لاريب في أن غضب أبي يعقوب المنصور عليه في أواخر أيامه جعل الناس ينصرفون عنه ويتحاشون ذكر اسمه. ولكن هذا هو السبب الظاهري. أما السبب الأعمق فيكمن فيما يلي : إن تفكك نظام الموحدين وسقوط السلطة الإسلامية في مواجهة المسيحيين، والهلع الذي أحاط بكل ذلك، هو الذي جعل الناس ينصرفون عن الفلسفة والمنطق، ويلتجئون إلى التصوف، والتديّن الشعبي. وأكبر دليل على ذلك موقف اثنين من كبار الصوفية في الأندلس: ابن سبعين، وابن عربي.

فعلى الرغم من أن ابن سبعين كان يريد أن يقدم قاعدة فلسفية لتجربته الصوفية، إلا أنه راح يقدم صورة كاريكاتورية - ودائمة - عن موقف بن رشد تجاه أرسطو. وهكذا ساهم في تشويه صورة فيلسوف قرطبة. يقول ابن سبعين بما معناه: إن هذا الرجل (أي ابن رشد) مسحور بأرسطو، وقد أمضى حياته في تمجيده وتفخيمه. فهو يقلّده حرفياً تقريباً، سواء في أحاسيسه، أم في إدراكه وفهمه. فلو أنه سمع بأن حكيم اليونان قال إن شخصاً ما واقف وقاعد في الوقت ذاته

لصدّقه! ومعظم مؤلفاته آتية من تعاليم أرسطو، اما عن طريق شرحه له أو عن طريق تقليده. أما هو فليس له أي فكر مستقل أو خاص، وإدراكه محدود، وخياله غبي لا حدس فيه. ولكنه كان رجلا ممتازاً من الناحية الشخصية وكان منصفاً، ولم يكن يتدخل في شؤون الآخرين. وكان واعياً لضعفه. ولا يمكننا أن نتحدث عن وجود أي اجتهاد شخصي له لأنه كان مجرد مقلّد لأرسطو...(٢٠)

وأما ابن عربي، أشهر اسم في تاريخ التصوف الإسلامي، فإنه يقدم حكايته عن اللقاء القصير الذي حصل له مع ابن رشد وهو في شبابه (أي شباب ابن عربي)، وهي حكاية تحطّم صورة الفيلسوف وتبرزه وكأنه كان يشك في كل مؤلفاته. ولكن يصعب علينا أن نصدق هذه الحكاية. لماذا؟ لأن ابن رشد كان يمثل قطب التفكير العقلاني المضاد لقطب التفكير الإشراقي أو الخيالي الذي يمثله ابن عربي. وبالتالي فإن هذا الأخير تحامل عليه وشوهه عن قصد. فابن عربي كان يريد أن يخضع الفكر العقلاني لنمط الفكر الذي يحبه ويميل إليه: أي الفكر الصوفي الإشراقي الذي يشطح على أجنحة الخيال. ومعلوم أن ابن رشد الذي أمضى كل حياته في شرح منطق أرسطو وعقلانيته كان مضاداً تماماً لهذا النوع من التفكير. هكذا اختفى ابن رشد في ساحة الفكر الإسلامي لمدة قرون عدة قبل أن يظهر على يد المستشرق الألماني مولير في منتصف القرن التاسع عشر. فقد راح يحقق أعماله وينشرها. وسمع بذلك المثقفون العرب في عصر النهضة فتعلّقوا بها وراحوا يتغنّون باسم ابن رشد ويعتبرونه رمزاً على الفكر العقلاني الحديث. وقد لعب كتاب رينان أيضا دوراً كبيراً في هذا المجال. وهكذا بعث ابن رشد من قبره: من قبر النسيان والموت الطويل...

ولكن اكتشاف المثقفين العرب لابن رشد تم تزييفه جزئياً من قبل اعتبارات أجنبية أو خارجية. كان المفكر المسيحي اللبناني فرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) هو أحد أشهر الذين أعادوا الاعتبار لابن رشد. فكتابه «ابن رشد وفلسفته» نشر في القاهرة عام (١٩٠٣). وقد استعاد فيه أطروحات رينان نفسها أو بالأحرى أطروحته الأساسية التي تقول إن الإسلام قتل من خلال ابن رشد الروح الفلسفية(٢١). وبالتالي فإن الصراع بين العلم/والدين لا يمكن حلّه إلا عن طريق الفصل الجذري بينهما. فالعلم صادر فقط عن العقل، في حين أن الدين صادر عن العاطفة والقلب. والعلم يستخدم التجريب المحسوس على ظواهر العالم المخلوق، في حين أن الدين يمثل التصديق والتسليم من أجل التمييز بين الفضائل والرذائل ومعرفة الآخرة وما وراء الموت.

يرى دومينيك اورفوا أن فرح أنطون كان متشبعاً بفلسفة الغرب العلمانية، بل والعلمانوية المتطرفة. وكان يريد إدخالها إلى الشرق العربي. ولم يكن يعتقد أن دينه المسيحي كان سيتصرف بشكل أفضل تجاه ابن رشد. ولكن هذا ما فهمه محمد عبده فاعتبر في ذلك هجوماً على الإسلام. فرد عليه في كتابه الشهير : «الإسلام والنصرانية». ودارت مناظرة كبيرة بين الرجلين لم يكن ابن رشد موضوعها الحقيقي بقدر ما كان ذريعتها. والواقع أن فرح أنطون لم يكن يهدف إلى تأكيد تفوق المسيحية على الإسلام.

وإنما كان يهدف إلى تشكيل نظام علماني تتساوى فيه كل الأديان. فهذا النظام مؤسّس على المبادئ الأساسية للبشرية. وهي مبادئ تتجاوز كل الأديان أو تخترقها على الرغم من أن كل دين يحتوي على جزء منها. ولم يتردد فرح أنطون عن اللجوء إلى منهج التأويل القديم كما فعل ابن رشد من قبل لكي يبرهن على أن المبادئ المحسوسة ليس لها من هدف آخر غير نشر الفضيلة بشكل عام. وحول هذه النقطة الأخيرة لم يكن بعيداً عن نموذجه الأكبر: ابن رشد.

وعموماً نلاحظ أن الكثير من المثقفين العرب المعاصرين يعودون إلى ابن رشد كما فعل فرح أنطون في القرن التاسع عشر. وهم يفعلون ذلك لكي يهاجموا الأصولية الصاعدة حاليا بقوة في الشارع العربي أو الإسلامي، أو لكي يؤكدوا على وجود العقلانية في التراث الإسلامي. ولكن الأصوليين يردون عليهم بالصاع صاعين فيتهمون ابن رشد بالكفر والزندقة لأنه كان يتفلسف! وهي التهمة نفسها التي وجهت له من قبل الفقهاء المالكيين قبل ثمانية قرون عندما كان حياً. ماأشبه الليلة بالبارحة!.. فالمتزمتون سابقاً ولاحقاً لا يمكن أن يغفروا لابن رشد إيمانه العقلاني المستنير.

وقد وصل تأثير ابن رشد إلى المثقفين المسلمين في الهند. فهؤلاء كانوا يناضلون ضد الاستعمار البريطاني، وقد حاولوا محاربته عن طريق أسلحته الخاصة بالذات: أي سلاح العقلانية. وهكذا لجأوا إلى ابن رشد ليس فقط لأنه مجد الإسلام بشكل عام، وإنما لأن عقلانيته كانت قادرة على تقديم قاعدة جديدة للدين الإسلامي. ومن المثقفين المستنيرين في الهند الذين اتبعوا ابن رشد نذكر سيد أحمد خان (١٨١٥ – ١٨٩٨)، ثم بشكل خاص أمير علي (١٨٤٩ – ١٩٢٨). ولكن هنا أيضا اصطدم الفكر العقلاني بحساسية الجمهور ورجال الدين، ولم يستطع أن يتجاوز النخبة أو البيئات المثقفة لكي يصبح تياراً عاماً أو عريضا. وهذه ظاهرة تشمل العالم الإسلامي كله، وليس فقط الهند أو باكستان أو مصر... فهناك حقيقة واقعة هي أن التيار التقليدي

لايزال مسيطراً من الناحية السوسيولوجية على التيار العقلاني الحديث. وسوف يظل الأمر كذلك حتى تنجح حركة التحديث والعقلنة في البلدان العربية والإسلامية كما حصل في أوروبا بعد عصر التنوير.

# الهوامش

(١) ايتيان غيلسون كان أحد كبار ممثلي الاتجاه المسيحي في الفلسفة في النصف الأول من هذا القرن. وكان كتابه عن الفلسفة في القرون الوسطى قد صدر لأول مرة عام ١٩٢٢ ثم طبع بعد ذلك طبعات عدة وأصبح كلاسيكياً في هذا المجال. وفيه عدة فصول مخصصة للفلسفة العربية ولفكر ابن رشد وتأثيره على أوروبا. انظر

Etienne Gilson : La philosophie au Moyen -Age, payot, Paris, 1962.

وأما جاك لوغوف فهو أحد كبار المؤرخين الفرنسيين المعاصرين المختصين بدراسة العصور الوسطى من مختلف النواحي الدينية والاجتماعية والفكرية. انظر كتابيه التاليين :

Jacques Le Goff :

1 - Les intellectuels au moyen age, Paris, le seuil, 1976.

(المثقفون في العصور الوسطى، باريس، سوي، ١٩٧٦).

2 - Pour un autre moyen age, Paris, Gallimard, 1977.

(من أجل عصر وسيط آخر «أو من أجل صورة أخرى عن العصور الوسطى» باريس، غاليمار، ١٩٧٧)

وأما آلان دوليبيرا فقد ألّف كتب عدة عن العصور الوسطى وفلسفتها وسوف نتعرض لها لاحقاً من خلال هذه الدراسة. نذكر من بينها:١٢

- Alain de Libera :

1 - penser au moyen age, seuil, Paris, 1991.

التفكير في القرون الوسطى، سوي، باريس، ١٩٩١.

2 - La philosophie medievale, p.u.f, 1993.

(الفلسفة القروسطية «أو الفلسفة في القرون الوسطى». المطبوعات الجامعية الفرنسية، باريس، ١٩٩٣).

(٢) انظر كتاب آلان دوليبيرا المذكور سابقا: التفكير في العصور الوسطى، ص ١٠٣ - ١٠٤.

- Alain de libera : Penser au moyen Age, pp. 103 - 104.

(٣) المصدر السابق، ص ١٠٦.

(٤) انظر مقدمة آلان دوليبيرا للطبعة الجديدة لكتاب ارنست رينان : «ابن رشد والرشدية»، منشورات ميزون نيف اي لاروز، باريس، ١٩٩٨. ص(١٠ - ١٢).

ERNEST RENAN :

- Averroés et L'Averroisme, Maison neuve et La rose, Paris, 1998.

Préface d'Alain de Libera. pp. 10-12.

(٥) هذا المقطع استشهد به آلان دوليبيرا في كتابه «الفلسفة في القرون الوسطى»، ص ١٦٤.

- Alain de libera : La Philosophie medievale, p. 164.

(٦) انظر : «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، دراسة وتحقيق محمد عمارة، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف بمصر، ص ٢٢.

(٧) المصدر السابق، ص ٣١ - ٣٢.

(٨) المصدر السابق، ص ٣٢.

(٩) للمزيد من التوسع انظر : الفلسفة في القرون الوسطى، آلان دوليبيرا، ص ١٨٣ - ١٨٥.

- Alain de libera : La Philosophie medievale, pp. 183 - 185.

(١٠) دراسات ارنالديز عن ابن رشد عديدة. ويمكن حصرها، أساساً، في المراجع التالية:

أ - الفكر الديني لابن رشد. مجموعة بحوث منشورة في كتاب «جوانب من الفكر الإسلامي»، مكتبة فران، باريس، ١٩٨٧. ص ٢٥١ - ٢٩٩.

- Roger ARNALDEZ : Aspects de la pensee musulmane. Vrin Paris, 1987.

ب - مادة «ابن رشد» في الموسوعة الإسلامية

- Encyclopedie de lIslam (Ibn Rushd)

جـ - مادة ابن رشد في «قاموس الفلاسفة»، المطبوعات الجامعية الفرنسية. ص ١٨٤ - ١٩١. (الطبعة الثانية).

- Dictionnaire des Philosophes. P.U.F, 1993.

د - ابن رشد. عقلاني في أرض الإسلام. منشورات «بالان» باريس. ١٩٩٨.

- Averroes. un rationaliste en Islam. Balland, Paris, 1998.

ويمكن القول إن ارنالديز هو أحد كبار المستشرقين الفرنسيين الذين لايزالون أحياء. فبعد موت جاك بيرك، لم يبق غيره في الساحة من هذا الجيل. ولكن على الرغم من اطلاعه الواسع على الفكر الإسلامي الكلاسيكي إلا أنه يعاب عليه عدم اهتمامه بالمناهج الحديثة لعلوم الإنسان والمجتمع.

(١١) كان المستشرق ليون غوتييه ممن يعتقدون ذلك. انظر كتابه التالي: «نظرية ابن رشد عن العلاقات بين الدين والفلسفة»، الطبعة الأولى ١٩٠٩، والطبعة الثانية ١٩٨٣. باريس، مكتبة فران.

- L. Gauthier : La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris, Vrin, 1983.

(١٢) انظر مداخلة روجيه ارنالديز في الكتاب الجماعي: «ابن رشد المتعدد»، ص ١٣ -١٤.

- Roger Arnaldez : Multiple Averroes, Paris, les belles lettres, 1978, pp. 13 - 14.

(١٣) المصدر السابق، مداخلة محمد اركون، ص ٥٥ - ٥٦.

(١٤) هو أستاذ الفلسفة العربية واللاتينية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس. (قسم العلوم الدينية)

(١٥) انظر كتاب «ابن رشد المتعدد»، مداخلة جان جوليفيه الافتتاحية، ص٨.

- Jean Jolivet : Multiple Averroés, Paris, les belles lettres, p.8.

(١٦) انظر دراسة جان جوليفيه عن ابن رشد. وهي دراسة منشورة في الموسوعة الكونية الفرنسية. ص ٦٢٠ - ٦٢٣.

- Encyclopedie Universalis, Averroes (Ibn Rusd) pp. 620 - 623.

(١٧) المصدر السابق، ص ٦٢٤.

(١٨) الكتابان المذكوران هما:

- Dominique Urvoy

1 - Ibn Rushd (Averroes)

Paris, 1996.

2 - Averroés. Les ambitions d'un intellectuel musulman. Paris, Flommarion, 1998.

(١٩) انظر كتاب دومينيك اورفوا: ابن رشد، باريس، ١٩٩٦، ص ٥ - ٦.

- Dominique Urvoy: Ibn Rushd (Averroés). Paris, 1996. pp. 5-6.

(٢٠) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(٢١) بمعنى أن القضاء على ابن رشد كان يعني القضاء على الروح الفلسفية. ولكن رينان كان يريد أن يذهب إلى أبعد من ذلك في أطروحته. فهو كان يعتقد أن الساميين والعرب بشكل عام كانوا مضادين للروح الفلسفية. والدليل على ذلك أن ابن رشد نفسه لم يكن مبدعاً في مجال الفلسفة، وإنما فقط مجرد ناقل أو شارح للاغريق. ويضيف رينان إلى ذلك قائلاً إن الإسلام كدين مضاد للعلم والفلسفة. ومن المؤسف ان هذه الرؤية العنصرية والراديكالية المتطرفة قد انتشرت حتى في أوساط بعض المثقفين العرب! ولكنها سقطت الآن كما نعلم. فالحق ليس على الإسلام كإسلام، ولاعلى العرب كعرب، وإنما على الظروف التاريخية السيئة التي تعرضوا لها بعد القرن الثالث عشر (بداية الدخول في عصر الانحطاط). والدليل على ذلك أنهم أنتجوا العلم والفلسفة طيلة أربعة قرون على الأقل (فترة الإسلام الكلاسيكي المجيد). ثم ان المسيحية نفسها كانت قد منعت التفكير الفلسفي في أوروبا طيلة القرون الوسطى الأولى وحتى مشارف القرن الثاني عشر. ولا أحد يقول إن المسيحية مضادة أزلياً أو جوهرياً للفلسفة! فلماذا نسي السيد رينان ذلك؟ فعندما تغيرت ظروف المجتمعات المسيحية دخلت الفلسفة إليها عن طريق العرب... وهذا دليل على أنه لاشيء نهائي في التاريخ... فالتاريخ مدٌ وجزر، صعود وهبوط... والحضارات ليست حكراً على أحد.

في ندوة دولية بمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاته:

# ابن رشد وعصره من زوايا متعددة

ناصر ونوس *

بمناسبة مرور ثمانمائة سنة على وفاة الفيلسوف العربي أبو الوليد أحمد بن رشد (١١٢٦-١١٩٨م) أقام معهد ثربانتس في دمشق والمعهد الكتالاني للمتوسط «ندوة ابن رشد الدولية»، بالتعاون مع كلية الآداب في جامعة دمشق والسفارة الاسبانية والسفارة الموريتانية. وقد أقيمت جلسات الندوة في القاعة الشامية في المتحف الوطني بدمشق في الفترة الواقعة ما بين ٧-١٠ شباط (فبراير) ١٩٩٨. وشارك فيها ستة عشر باحثا وأستاذا جامعيا من سورية ولبنان والأردن وفلسطين وموريتانيا وإيران واسبانيا، قدموا أبحاثا ودراسات تناولت ابن رشد وعصره من زوايا متعددة ومختلفة.

من جامعة برشلونة في اسبانيا حضر الأستاذ ميكال فوركادا وقدم بحثا بعنوان «ابن رشد في السياق العلمي الأندلسي» يؤكد في بدايته

* كاتب وناقد سوري.

أنه من غير الممكن فهم ابن رشد كاملا دون دراسة وتأمل أفكاره وبحوثه عن عالم الطبيعة، وابن رشد العالم لا نستطيع أن نفهمه بدوره دون معرفة البيئة العلمية التي أثمرته. فابن رشد يشكل ذروة التطور الفلسفي والعلمي الذي بدأ قبل زمن الخليفة «عبدالرحمن الثالث، الناصر بالله» بقرنين من الزمن عندما تعرف الأندلسيون للمرة الأولى على الفلسفة الأفلاطونية المحدثة وعلى الفلاسفة المشرقيين، وهذا ما قاد الفلسفة الأندلسية إلى أوجها في القرن السادس الهجري (١٢م) على يد ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. لقد عاش ابن رشد في فترة مهمة جدا من تاريخ العلوم الأندلسية فيما يتعلق بالفلسفة والطب وعلم الفلك، ولعب فيها دورا أساسيا. وقد برزت في عصر ملوك الطوائف ثلاث عواصم علمية هي: طليطلة وسرقسطة واشبيلية. وكان للتراث العلمي لهذه المدن تأثير كبير على ابن رشد. ومع حكم المرابطين غابت العواصم العلمية والثقافية وصمت الشعراء والعلماء. فالمرابطون أهملوا الثقافة والعلم لأنهم - كشعوب قادمة من الصحراء- لم يكتشفوا ثروة الحضارة العربية الإسلامية إلا في وقت لاحق، وكذلك رفضوا العلوم اليونانية وخاصة الفلسفة وعلم الفلك. لقد نشأ ابن رشد في بيئة علمية، فجده كان قاضي الجماعة في قرطبة وكذلك صار والده. ومن المرجح أن ابن رشد دخل ميدان علوم الأوائل، ولاسيما الفلسفة، عن طريق الطب. يذكر الباحث عددا من أساتذة ابن رشد في الطب والفلك، مثل: أبو مروان بن جريول البلنسي وأبو عبدالله بن عبدالملك الأنصاري المراكشي وابن هارون الترجيلي الذي علمه الطب والفلسفة وكذلك ابن طفيل. وقد أكمل ابن رشد تأهيله العلمي في اشبيلية، المدينة التي كانت مركزا لتدريس الفلسفة في فترة الموحدين. وفي اشبيلية أيضا كان لأبي العلاء بن زهر تأثير كبير في تطور ابن رشد. إن تفاسير ابن رشد لأرسطو هي استمرار لتفاسير أرسطو التي بدأها ابن باجة وقد كان ابن باجة نموذجا لابن طفيل وابن رشد. وكان لهؤلاء الثلاثة صفات رئيسية واحدة هي:

١- كان جميعهم أطباء.

٢- كانوا على علاقة بدوائر السلطة.

٣- التف حولهم عدد كبير من التلاميذ.

٤- كانت اهتماماتهم بالعلوم متعددة وخاصة بعلم الفلك.

٥- كان لديهم رغبة في التعمق في الفكر الفلسفي أدى بهم إلى دمج العلوم، وخاصة علم الفلك، في إطار منسجم مع الأصول الفلسفية.

وهذه الصفات نجدها عند علماء معاصرين آخرين لكن ابن باجة وابن طفيل وابن رشد هم فقط الذين يجمعونها كلها. يلقي المحاضر بعض الأضواء على حياة ابن باجة وعلى من عاصره، مثل: أبو الحسن علي بن الإمام (مات ٥٢٠هـ-١١٢٦م تقريبا) الذي كان أوفى من تبعه وأصدر فهرسا لمؤلفاته. وأبو الحسن علي بن جودة (مات بعد ٥٣٠/١١٣٥م) وكان تلميذا لابن باجة وطبيبا وخبيرا بالعلوم القديمة. وأبو عبدالله محمد بن سهل الدرير (٤٩٠-٥٨١هـ). أما ابن طفيل فمن المحتمل أنه قد أخذ الطب وعلوم الأوائل عن ابن باجة أو عن أحد تلاميذه.

ثم ينتقل المحاضر للحديث عن العلم في بلاط الموحدين فسيطرة الموحدين على الأندلس سببت تغييرا ليس في الأوضاع السياسية فحسب، بل في الأوضاع الفكرية والثقافية كذلك، وهذا راجع لتحكم العقل على العقيدة تبعا لمنهج ومذهب ابن تومرت، وهذا ما أدى إلى السماح باستيعاب المفاهيم الفلسفية وإلى جعلها تقترب من الخطوط الدينية العريضة. من الممكن أن نقول إذا إن الفيلسوف تحت رعاية الموحدين، ولاسيما أبو يعقوب يوسف كان يجد مجالا رغدا ومناسبا للتعمق في دروسه بعيدا عن العقبات السابقة، وفي واقع الأمر وجد العلماء مكانا خاصا في إدارة الموحدين وذلك ما يسمى بجماعة «الطلبة» وهم فريق من العلماء المختارين من كافة بلاد الموحدين. كان هؤلاء الطلبة يصحبون الملوك أينما ذهبوا، وكانوا مكلفين بإرشادهم ونصحهم في الأمور الدينية والعلمية عادة، وأيضا في الأمور السياسية. لذلك ضم هذا الفريق كافة أنواع المتخصصين في ضروب المعرفة. ونتيجة لأهميتهم على صعيد الأمور الملكية تمتع الطلبة بوضعية بارزة في النظام الإداري وجنوا أرباحا وفيرة أيضا، إلى جانب الطلبة، ولكن كمجموعة مختلفة عنهم نجد فريق أطباء الملك أيضا في وضعية بارزة ضمن الدوائر الرسمية. على الرغم من أن ابن طفيل وابن

رشد لم يتواجدوا بين فرقاء الطلبة، إلا أننا نجدهم مرارا بقربهم ولعلهم شاركوهم النقاش. إن تواجد هذين الفريقين (الطلبة والأطباء) لا يعني بالضرورة أنهما كانا متعارضين، فنحن نجد طبيبا وفيلسوفا كأبي جعفر الذهبي يترأس الطلبة، في هذا الجو المناسب والملائم تحت رعاية الملوك المثقفين تطور ابن رشد وإنتاجه العلمي حتى الوصول إلى أعلى قمم الفكر العالمي، وإذا ما صح أنه وقع في مأزق في آخر حياته فإن الملك لم يكن له علاقة بذلك، إنما سبب ذلك يعود إلى دوافع من الحقد والحسد من قبل أصحاب النفوس الضعيفة.

من جامعة دمشق قدم الدكتور محمود خضرة محاضرة بعنوان «عصر ابن رشد ومشروعية التأويل»، يتحدث الدكتور خضرة أولا عن عصر المرابطين وسيادة فقهاء المالكية، ثم عن عصر ابن رشد وعقيدة الموحدين واتجاهها العقلاني، ففي هذا العصر نجد عبدالمؤمن بن علي الكومي يحاول إصلاح التعليم وتأسيسه على العقل فيسند هذه المهمة عام ١١٥٢م إلى ابن رشد، الفيلسوف الشاب، ولم يسندها إلى فقيه عجوز متزمت، كما نجد أبو يعقوب يوسف (١١٦٢-١١٨٤م) يسند إلى ابن رشد مهمة ثانية هي شرح كتب أرسطو حتى يستفيد منها الدارسون. وقد أتى ذلك منسجما مع عقيدة الدولة الموحدية وسياستها العقلانية، وقد وجد ابن رشد أن من واجبه أن يفهم الإسلام على نحو عقلي. من هنا فقد اتبع منهجا عقليا في التأويل، وهذا التأويل كانت له ضرورته ومشروعيته التاريخية والاجتماعية. لقد كانت العقلانية عند ابن رشد سلوكاً يومياً، وهذا ما جعله يكتشف مشاكل مواطنيه عبر صلته بهم كقاض وكأستاذ، وجعله ذلك يلتمس لهم بالعقل الأعذار في أخطائهم فيروى عنه أنه طيلة قضائه لم يتعمد الحكم بالموت على أحد ولا قطع يد أحد. ولعله هنا كان يسلك مسلك الخليفة العادل الفاروق عمر رضي الله عنه في البحث عن أسباب الجريمة، وتعطيل النص القرآني القاضي بقطع يد السارق، وكان يأخذ بالقاعدة الفقهية الشهيرة «ادرأوا الحدود بالشبهات» حتى لا يؤخذ المتهم بالظن. وهذا ناجم عن فهمه لجوهر الإسلام القائم على التسامح. ويرى الدكتور خضرة أن قول ابن رشد بضرورة فصل الدين عن الفلسفة يقود في النهاية إلى القول إن ابن رشد كان يميل إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة.

لقد وجد ابن رشد أن المجتمع العربي الإسلامي تمزقه انقسامات الفرق والشيع والمذاهب الاعتقادية وتحوله إلى جماعات بشرية هشة، وأن توحيد المسلمين لا يكون إلا بإصلاح عقليتهم

وتوحيدها بالرجوع إلى أصول ثابتة يتفقون عليها، ووجد أن الأصل الأول هو القرآن الكريم وهو يدعو إلى النظر العقلي والتفكير في قضايا الإنسان والقضايا الميتافيزيقية الكبرى. والأصل الثاني هو فلسفة أرسطو التي بدت لابن رشد أنها تمثل قمة العقلانية بمنطقها المتماسك وبنائها للعلم على أساس الكليات. وقد رأى ابن رشد أن العامة ترى أن الأصل الثابت هو القرآن ولاحاجة بها للفلسفة، لكن هذه العامة التي تتوزع على الفرق والمذاهب الإسلامية كافة قد ثبتت في ذهنها التأويلات الخاطئة التي جاء بها زعماء الفرق والمذاهب، وهي كلها عند ابن رشد تأويلات خاطئة شتت أذهان العامة والخاصة من المسلمين، وهم الفلاسفة يرون أن الأصل الأول الثابت هو القرآن، ولكنه يجب أن يفهم فهما عقليا وتزال عنه كل التأويلات الخاطئة التي لحقته، ويجب أن يعاد إلى نقائه الأول، والفلاسفة يقدرون وحدهم على فهم باطن القرآن بما يملكون من منهج عقلي صارم يتأولون به القرآن عند الضرورة تأويلا صحيحا، وإذا تعذر فيسلمون بالظاهر. والأصل الثاني هو الفلسفة وفلسفة أرسطو تحديدا. ولكن هذه الفلسفة قد خضعت بدورها للتشويه على يد الشراح اليونانيين، وعلى يد المترجمين السريان والعرب، وعلى يد الفارابي وابن سينا.

إن ابن رشد كما هو واضح يتجاوز كل الفرق والمذاهب الإسلامية باسم التأويل، ولكن يجب أن يقيد حتى لا يمارسه من هو ليس أهلا له ويفتح الباب للمبدعين، ويحدث التشتت الذهني ثانية، ولهذا وضع ابن رشد جملة مبادىء وشروط للتأويل، وهذه المبادىء هي:

١- إن النص الديني إذا فهم على ظاهره أو أول تأويلا صحيحا لا يناقض العقل.

٢- إن النص الديني يفسر بعضه بعضا.

٣- يفرق ابن رشد بين ما يجب تأويله وما يحرم تأويله.

أما شروط التأويل فهي ثلاثة:

١- احترام خصائص الأسلوب العربي.

٢- احترام الوحدة الداخلية للنص الديني.

٣- مراعاة المستوى العقلي لمن يوجه إليه التأويل.

إن ابن رشد في إصراره على نقل الشرع من الفهم الظني للفقيه إلى الفهم العقلي كان يحاول

وضع أسس علم جديد في الفقه الإسلامي هو علم مقاصد الشريعة. ويرى الباحثون أن كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه» هو إرساء لقواعد هذا العلم.

إن ابن رشد - كما يقول الدكتور خضرة - قد شغل بفكره العقلاني الغرب اللاتيني المسيحي حتى عصر النهضة، وقد تنازع عليه التياران الرئيسيان في الفكر المسيحي آنذاك الفرنسسكاني والدمونيكاني بين مؤيدين له ومعارضين، وقد أثمرت عقلانية ابن رشد في صقلية في بلاط الملك المتنور فريدرك الثاني هوهنشتاوفن، وفي جامعة بدوا الإيطالية، وفي الكوليج دو فرانس (في السوربون) وفي جامعة براغ، جامعة ملك بوهيميا المتنور كارل الرابع التي افتتحت دروسها في كلية الفلسفة واللاهوت بشروح ابن رشد على ميتافيزيقا أرسطو. ولقد انتصرت كما يقول ماكس شيلر عقلانية القديس توما الأكويني على صوفية ولا عقلانية القديس أوغسطين، حيث أسست مع بداية نشوء البرجوازية الأوروبية الجامعات في المدن، وهذه الجامعات على الرغم من كونها مؤسسات كنسية فإنها خضعت في تعاليمها لمنهج عقلاني واقعي مستوحى من توما الأكويني وابن رشد وارسطو.

والسؤال الآن: لماذا لم ينتصر ابن رشد في محيطه الإسلامي العربي الخاص على الخرافة والأسطورة والتعصب والهلوسة وكل أنواع الهذيان السائدة حتى الآن في الثقافة العربية الإسلامية؟ وهذا السؤال لا يجيب عنه المحاضر، بل يتركه للسادة الحضور كما للقراء.

من إيران حضر الدكتور غلام رضا أعواني أستاذ فلسفة في جامعة طهران ورئيس جمعية الحكمة والفلسفة في إيران، وقد قدم بحثا بعنوان «تأثير ابن سينا وابن رشد في مسألة الوجود والجوهر في الفلسفة الإسلامية والغربية الحديثة»، وفي رأي الدكتور أعواني كان لابن رشد تأثير هام جدا في مسائل ومباحث ميتافيزيقية تخص مسألة الجوهر عند مفكري الغرب في العصرين الوسيط والحديث كديكارت وسبينوزا، وكان له دور هام في تأسيس نظرية الجوهر بشكلها الجديد عند هذين الفيلسوفين.

وكان لابن رشد وابن سينا منهجان مختلفان في تفسير ما بعد الطبيعة عند ارسطو. يسمي الدكتور أعواني تفسير ابن سينا تفسيرا وجوديا، وتفسير ابن رشد تفسيرا جوهريا. أي أن أحدهما فسر ميتافيزيقا ارسطو على أساس نظرية الوجود، والآخر على أساس نظرية الجوهر.

ويرى أيضا أن ابن سينا يجب أن يعتبر كمؤسس لعلم الوجود أو معرفة الوجود على أساس علمي واضح، وهذا ما يبرهن عليه من خلال تحليله لمفاهيم أرسطو في هذا المجال فهي لم تؤسس لهذا العلم، ومن ثم من خلال تحليله لـ «كتاب الشفاء» لابن سينا، يخلص إلى هذه النتيجة، أي أن «ابن سينا هو المؤسس لعلم الوجود أو الأنطولوجيا». إن أساس نظرية الوجود عند ابن سينا مبني على التمييز بين الماهية والوجود أولا، ووضعها كحجر الأساس لفلسفته ثانيا، وقوله بزيادة الوجود على الماهية ثالثا، وعلى هذا أتى تقسيمه الموجود بالموجود الواجب والموجود الممكن رابعا. وهذا لا نجده عند أرسطو ومفسريه من قبل، وإن عثروا عليه كانوا يعتبرونه «الموجود الذي يدل على الصادق» كما يقول ابن رشد.

إن أكثر ما يجادل فيه ابن رشد ابن سينا هو مسألة الوجود، حيث يتهم ابن سينا أنه أخذ مذهبه الفكري والفلسفي في مسألة الوجود لا من أرسطو بل من الأشاعرة. كما أنه يعترض عليه في خصوص تمييزه بين الماهية والوجود، ويعتقد أن هذا التمييز هو تمييز لغوي فحسب لا تمييز عقلي فلسفي. يتساءل الدكتور أعواني: هل كان ابن رشد محقا في اعتراضه على ابن سينا؟ ويجيب: «في رأيي وإن كان له حق في قوله إن لفظ الموجود في العربية هو لفظ مشتق وفي لغات أخرى لا يكون كذلك، لكن البحث عن الموجود والماهية لا يكون بحثاً لغوياً اشتقاقياً فحسب، بل هو بحث عقلي وفلسفي صرف لأن السؤال عن ماهية الشيء هو غير السؤال عن وجوده»، وهنا يدعم رأيه بإيراد المقابل لهذين السؤالين باللغتين اليونانية والفارسية.

أخيراً يعترض ابن رشد على ابن سينا في نظريته المعروفة بالوجوب والإمكان التي اشتهرت عنه وبنى على أساسها برهان الوجوب والإمكان لإثبات الله تعالى.

إن ابن رشد يجوّز القول في الوجوب بالذات والوجوب بالغير والإمكان في حركة السماء فحسب، ولكن ابن سينا يجوّزه في كل الأشياء لأن الأشياء ماهيات يعقلها الذهن تعقلاً واضحاً وينسبها إلى الوجود نسبة حقيقية.

ينتهي المحاضر إلى القول إن ابن سينا فسر أرسطو تفسيراً وجودياً لم يعهد ولم يسبقه أحد في تاريخ الفلسفة. وابن رشد نقده نقداً هادماً عنيفاً في مسألة الوجود واستأصلها من بنيانها وشكك في أصولها ومبادئها.

الدكتور يوسف سلامة، أستاذ فلسفة في جامعة دمشق، قدم البحث الأشد إثارة للنقاش من بين أبحاث هذه الندوة، وربما يكون البحث الأكثر صدامية مع فكر ابن رشد ومع من يتبناه، فابن رشد في قراءة الدكتور سلامة قد أسس للنزعة الاستبدادية في الفكر، وقدم كل التبريرات الضرورية لتاريخ القمع الطويل الذي شهدته الحياة الإسلامية. فكيف توصل الدكتور يوسف سلامة إلى هذا الاستنتاج؟

لا ينكر الدكتور يوسف أهمية ابن رشد فهو يوافق على أن تيار «الرشدية اللاتينية» قد لعب دوراً كبيراً في التمهيد لعصر النهضة في أوروبا، وبالتالي استفادت أوروبا من الرشدية إلى أبعد حد ممكن، بينما لم تتسع لها صدور العرب ولا أوطانهم، حيث إن هذه الفلسفة مازالت حتى اليوم تواجه في البيئة العربية بالشك والريبة من جانب كل التيارات المحافظة في الثقافة العربية. إن أغنى ما في فلسفة ابن رشد هو نزوعها العقلاني، وهي عقلانية تعود بجذورها إلى ارسطو.

يتساءل الدكتور يوسف: هل الشريعة هي النقطة التي يستند إليها ابن رشد في تبرير الفلسفة أو الحكمة، أم أن الحكمة هي التي يجب أن تستمد منها ما يجعل الشريعة معقولة ومفهومة بالقياس إلى الحكمة أو الفلسفة؟ وبعبارة أخرى ما مصدر المعقولية أهو العقل أم الشرع؟ إن الإجابة عن هذا السؤال هي التي تمكننا من تحديد طبيعة «السلطة» عند ابن رشد، فالسلطة هنا لاتشير إلى نوع من القوة أو النشاط السياسي، وإنما هي تشير حصراً إلى مصدر المعقولية، فـ«السلطة» هنا مشكلة فلسفية معرفية أولاً وقبل كل شيء. يقول المحاضر إنه من حيث المبدأ يمكن تلخيص هيكلية السلطة وفق الشريعة الإسلامية بالآية القرآنية القائلة: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»(النساء ٥٩). وهذا يعني أن السلطة في الأساس سلطة دينية، وأولو الأمر هم (أهل الحل والعقد). ويصل الدكتور يوسف إلى استنتاج أن ابن رشد لا يطلب من الجمهور إلا العمل، بينما يطلب من العلماء الجمع بين العلم والعمل. فيظل الجمهور بذلك مجرداً من كل سلطة. ولما لم يكن من الممكن للمرء أن يكون ذا سلطة في الحضارة الإسلامية إلا من خلال الشريعة، فإن ابن رشد قد استهدف من ذلك تأسيس نوع من السلطة في المجتمع الإسلامي لا يكون للجمهور فيها أي سلطة، إن ما أراده ابن رشد من حرمان الجمهور من أي سلطة إنما هو تجنيب الفلسفة والبحث العقلي الحر أن يكونا ضحية لغضب الجمهور بتحريض من السلطة السياسية أو من بعض فئات الفقهاء. وقد اتخذ هذا الحرمان صورة حظر لإباحة التأويل وقصره

على فئة معينة هم أصحاب الفطر الفائقة القادرون على النظر الفلسفي أو البرهاني، إن السلطة الأولى في فكر ابن رشد هي سلطة المعرفة البرهانية والحقيقة العقلية التي تستخدم التأويل من أجل رد كل ما يبدو غير مطابق للعقل إلى العقل، ومن أجل التأكيد على أن السيادة النهائية في العالم إنما هي السيادة للعقل على كل ما عداه وعلى الشريعة أيضا. ولما كان العقل ومقاييسه وكل براهينه إنما هي إنسانية فإنه بالوسع انطلاقا من هذا الاعتبار النظر إلى ابن رشد على أنه مؤسس للنزعة الإنسانية في الثقافة العربية. فليس من معنى لمنح السلطة الأولى للعقل من ناحية وإلحاق الحقيقة بالشريعة من ناحية أخرى بعمل العقل وبالحقائق العقلية، إلا أن يكون الإنسان هو النقطة المركزية في هذا العالم وأن تكون سلطته - وبخاصة سلطته العقلية - هي السلطة العليا في هذا العالم.

غير أن هذه النزعة الإنسانية التي ينتهي إليها ابن رشد قد تعاني - برأي الدكتور سلامة - من نقص خطير يتمثل في ازدواجية النظرة إلى الإنسان أي أن بعض الناس هم الذين يمتلكون الحق في أن تتمثل فيهم هذه النزعة الإنسانية لكونهم من أصحاب الفطر الفائقة مما يمكنهم من أن يكونوا برهانيين في الخطاب، بينما أكثرية البشر يمتلكون فطراً أضعف وأخس مما يحرمهم من أن يكونوا متمتعين بالحق نفسه الذي يتمتع به أصحاب الفطر الفائقة من التشريع للعالم ومن فرض مقاييس العقل على الواقع، وأخيرا حقهم في تأويل الشرع ليصبح متطابقا مع متطلبات العقل ومحققا لمقتضياته، وهذا يعني أن هناك أقلية من الناس أو طبقة ارستقراطية حبتها الطبيعة بامتياز ما يؤهلها بأن تكون صاحبة السلطة في المجتمع والدولة باسم العقل وباسم متطلباته ومقتضياته، في مقابل أكثرية هم الجمهور والعامة من واجبهم أن يؤدوا فرائض الولاء والطاعة بأن يفعلوا كما يطلب منهم من تلك الأقلية التي ليس هناك أي دليل حقيقي على امتيازها باسم العقل ذاته.

وهكذا تكون الفلسفة العربية الإسلامية في ذروتها (يتابع الدكتور سلامة) قد أسست للنخبوية من ناحية وللاستبداد من ناحية أخرى. فإذا لم يكن «العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس» أصبحت كل أشكال التمييز والقمع والاستبداد مبررة تماما تحت غطاء من سلطة العقل ذاته، وبذلك تكون الرشدية قد قدمت الأساس الأيديولوجي لكل نزعة استبدادية في الفكر والعمل للمستقبل من ناحية، كما أنها تكون قد خلعت كل التبريرات الضرورية - وإن كان ذلك بصورة

ضمنية – على تاريخ القمع الطويل الذي شهدته الحياة الإسلامية.

هذا هو الاستنتاج الخطير الذي توصل إليه الدكتور يوسف سلامة وأثار احتجاج العدد الأكبر من الحضور.

«الفلك عند ابن رشد» موضوع محاضرة قدمها الباحث لؤي بلال يقول فيها: إن الفلك بالنسبة إلى ابن رشد مبحث طبيعي يدخل ضمن منظومة فلسفية أرسطية وعاها ابن رشد جيدا وفهم منطقها وأنواع براهينها ومستويات المعرفة فيها. وهي منظومة متكاملة أدلت بدلوها في الوجود بما هو موجود بالفعل، وما يمكن تصوره. وقد تجلى المبحث الفلسفي الفلكي عند ابن رشد في كتابه «تلخيص السماء والعالم». يستعرض الباحث تاريخ الفلك اليوناني منذ القرن الرابع قبل الميلاد حتى كوبرنيكوس، ويقسم هذا التاريخ إلى اتجاهين: اتجاه رياضي واتجاه طبيعي فيزيائي أو كزمولوجي. ويقول إن ابن رشد تبنى الاتجاه الثاني لهذا العلم، أي الاتجاه الطبيعي أو التجريبي، ورفض الاتجاه الرياضي دون أن ينكره. بعدها يتوقف الباحث عند المقولات العلمية التي تبناها ابن رشد في كتابه «تلخيص السماء والعالم». فالعالم برأي أرسطو وابن رشد واحد لاأكثر وهو بتمامه محتوى داخل السماء وليس وراء السماء لا خلاء ولا ملاء فالعالم متناه غير كائن ولا فاسد ليس فيه خلاء، وفي مركزه ترقد الأرض. أما الأجرام السماوية فهي كروية لا تدور حول نفسها، ولا تتحرك بنفسها، وإنما تحتاج إلى محرك وكل منها مثبت في خط استوائي خاص به. وطبيعة هذه الأجرام من مادة أثيرية (مادة خامة غير العناصر الأربعة). وأزلية حركتها الطبيعية حركة دائرية منتظمة. المتحرك الأول يحرك السماء الأولى فقط أي كرة النجوم الثابتة، أما بقية الأفلاك فلكل واحد منها محرك خاص يحركها يدعى عقلا مفارقا، أما عالم ما تحت القمر وهو الأرض فهو عالم الكون ويتكون من أربعة عناصر هي الماء والهواء والتراب والنار، وهذه العناصر المتضادة تختلف كيفياتها بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. ولكل عنصر منها مكان طبيعي وحركة طبيعة منقسمة إن لم يعقها عائق أما حجم الأرض فهي صغيرة الحجم قياسا إلى النجوم.

لقد كان ابن رشد يريد من الفلكيين الرياضيين أن يتموا استدلالهم الناقص. إذ يسمي عملهم بوضع الفرض الذي يوصل إلى نتيجة صادقة استدلالا تحليليا. وهو يريد منهم أن يسيروا أيضا باستدلالهم تركيبياً أي انطلاقا مع الواقع أو التنبؤ والظاهرة باتجاه الفرض. فإن نجحوا فهذا

خير ما يمثل الحقيقة الفلكية الواقعية كما تجري في الواقع. فالحقيقة الفلكية الصادقة (التجربة – المشاهدة) لا تقبل فروضا متعددة، بل ثمة فرق واحد أو نظرية واحدة هي التي تعكس لنا طبيعة مايجري فعلا في الأجرام السماوية.

من اسبانيا مرة أخرى جاء الدكتور رافائيل أرغوليول، أستاذ علم الجمال ونظرية الفن بجامعة بومبيو فابرا – برشلونة، وقدم بحثا بعنوان «حوار الثقافات على خطى ابن رشد» غلب عليه طابع التأمل الشعري لهذه التحولات الكبرى التي جاء بها القرن العشرون ومما قاله: «إن الحروب الأخيرة في قرن الحروب الكبرى، التي توزعت على قارات أربع اتصفت بآلية العنف بين الشمولية والقبيلة، وسمحت بازدهار أغراض دينية وروحية وعرقية كانت تعتبر من المنسيات في المعيار الحديث. لم يكن بإمكان أحد في هذا العالم، حيث نستطيع أن نقرأ العالم الحر والمتساوي، أن يتنبأ بأن تتصف آخر حرب أوروبية في هذا القرن بهذا الطابع القبلي كما كانت عليه الحرب اليوغسلافية. من كان يستطيع التفكير أن المستقبل مليء جدا بالماضي؟» والمهمة المعقدة التي تنتظرنا هي «قلب الصفحة» (الثورة الأكثر مصداقية التي نستطيع تحقيقها). لقد شهد هذا القرن حوار الثقافات. وعاجلا ولدهشتنا فإن المآسي الإغريقية ستتعايش وفلسفة الفيدا الهندية، ولعله في عشرات السنين فإن القراء سينتقلون بسهولة بين الواحدة والأخرى. وفي هذا السياق فإن الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد الفيلسوف القرطبي تحتل مكانة خاصة لأننا بالإضافة لكوننا أوفياء للمناسبة فإننا نرنو إلى شخصيته، هذه الكناية عن الانقلابات المذكورة سابقا، ونستطيع أن نحصل على طرف خيط غني نحو الماضي الجديد الذي ينتظرنا. لقد أبحر ابن رشد بين شطآن الحضارات دون تحفظ فكان وسطا تقريبا، فكان شرقيا بالنسبة للغربيين وغربيا بالنسبة للشرقيين، ولكي يدافع ابن رشد عن استقلالية التفكير فقد لجأ إلى الفلاسفة الإغريقيين، وبالذات إلى أرسطو. ولهذا فقد دعا دانتي ابن رشد في ملهاته بالمفسر الكبير، إن ابن رشد يمثل أوج الفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية، ولكنه أثر بشكل قطعي في ثقافات العصور الوسطى وثقافات عصر النهضة وبهذا الشأن نستطيع أن نغامر بالقول: إن ابن رشد وضع قواعد ترسم الشكل الأساسي للمفكر العصري بروحه الحرة وقدرته التفسيرية. في كتابه «تهافت التهافت» أعاد ابن رشد الاعتبار لمعايير حديثة تماما إلى الاستقلال الفكري والأخلاقي للفيلسوف ضد كل التدخلات الخارجية من النوع السياسي والديني. وفي عمل آخر من أعماله الحية في المكتبة

الغربية وهو «جمهورية أفلاطون» انتقد ابن رشد التسلط وحكم أقلية النخبة وكذلك درس فكر أرسطو عن الإنسان كحيوان سياسي والمتطلبات الأفلاطونية التي تؤدي إلى تطور المجتمعات نحو حكومة الحكماء.

هذه الأوجه المتعددة في تفكير ابن رشد، الثورية فكريا، انتقلت بقوة إلى الثقافات الغربية مساهمة في انتقال من الحضارة الإقطاعية (العصور الوسطى) إلى حضارة عصر النهضة. لقد غيرت معرفة أعماله في الجامعات الأوروبية اتجاه الفلسفة المدرسية بدءاً من فلسفة توما الأكويني.

إن ما برهنه أحد أهم دارسي ابن رشد الاسبان هو أن ابن رشد ربط بين التيارات النقدية والتنويرية التي تقود إلى الحداثة من خلال بعد قدرتها التحليلية، ومن خلال تطور مواقفها من الحريات الشخصية، وليس من شك أننا في هذه القوة النقدية في التفكير نستطيع إيجاد أصل الصعوبات في محيط ابن رشد الإسلامي وخلال حياته، وكذلك الإدانات المباشرة أو الشكوك على أقل تقدير التي استطاع نهج ابن رشد أن يثيرها في الغرب المسيحي وهي إدانات ستتحول إلى امتنان وعرفان في حالة أو أخرى.

ويختتم الباحث قوله إن هناك كثيراً من الرؤى، وهناك أوجه عديدة لابن رشد تنتظر أن نكتشفها.

لعله من المناسب القول إن مسك ختام هذه الندوة الدولية عن ابن رشد كان محاضرة الدكتور طيب تيزيني التي أتت تحت عنوان «ابن رشد في الفكر العربي المعاصر» وقد تناول فيها ما كتبه عن ابن رشد كل من فرح أنطون ومحمد عابد الجابري ومحمد عاطف العراقي وسليمان دنيا.

بدأ الدكتور تيزيني محاضرته بالقول إن احتفالنا بابن رشد هو احتفالنا بتاريخ البشرية التقدمية. والحديث عن ابن رشد سيبقى خلافيا وليس في ذلك غضاضة. لقد بدأ الحديث عن ابن رشد في العالم العربي أواخر القرن التاسع عشر ومقتبل القرن العشرين وقد أتى متوافقا مع الانحطاط العربي.

لقد مثل فرح أنطون حالة بذاتها، فهو كتب كتابا نشره أولا مقالات في مجلة الجامعة تحت عنوان «فلسفة ابن رشد»، وأضيفت إليه التعقيبات بينه وبين الإمام محمد عبده. وكان محاولا إعادة التراث من خلال الاستلهام والتبني والإقصاء. لقد فعل ذلك حينما اكتشف أن ابن رشد

يمكن أن يكون دريئة له، يحتمي بها كما كان ابن رشد يحتمي بأرسطو.

ولعل أهم العناصر التي حاول فرح أنطون أن يستلهمها من ابن رشد كانت:

١- اكتشف فرح أنطون في ابن رشد الفيلسوف العربي المشرقي والعربي المغربي، ثم اكتشف أن هذا وذاك يفضيان إلى الفيلسوف الإنسان، وظل يصر على ضرورة النظر إلى ابن رشد من موقعه (ابن رشد) حيث كان إنسانيا من موقع عصره. وهذه سنلاحظ غيابها عند مفكرين عرب معاصرين.

٢- تأكيده على وحدة الثقافة العربية مشرقا ومغربا بكل أنساقهما. فهو انطلق من عمومية إلى خصوصيات. وهذه تمثل واحدة من كبريات المنهجية التي نستطيع أن نتبناها. من هنا انتقل فرح أنطون باتجاه النص حينما انتقل إلى التأويل لأن كل قراءة هي تأويل للنص المقروء. وكل تجديد هو قراءة جديدة، أي أن يعاد بناء هذا النص معرفيا وأيديولوجيا. لذلك يمثل التأويل عند فرح أنطون مدخلا لفهم النص الرشدي، ويوصلنا إلى ما يراه حاسما على صعيد فكرة التأويل الرشدية، وهي أنه علينا أن نؤول التأويل الحسن. فما هو التأويل الحسن؟ هو حسن باتجاهات تكتسب أعضاءها وفق التعددية المعرفية والأيديولوجية التي يعرفها البشر، من هنا قال إن قراءات متعددة يمكن أن تنجم عن نص واحد. تقوم هذه القراءة الحسنة على وحدة الإنسانية ووحدة الأديان والثقافة البشرية وكرامة العقل والحرية. لقد كان هناك هاجس يشغله هو مشروع نهوض جديد يجب تنميته وإنهاضه ويراد له أن يسقط، وقد اكتشف فرح أنطون ذلك. من هنا كانت فكرة فرح أنطون عن ابن رشد والتأويل الحسن للنص الرشدي. إن العالم هو وطن فرح أنطون حسب اعتقاده وإحساسه. من هنا تبنيه لفكرة ابن رشد: «بداية العمل نهاية الفكرة، ونهاية الفكرة هي بداية العمل» وكانت هذه الفكرة مهمة جدا في متابعة المناظرة المهمة جدا بينه وبين محمد عبده.

٣- انطلق فرح أنطون مما أسماه مدخلا آخر (الفكرة الأولى: التأويل) أما الثانية فهي فكرة الحرية متداخلة مع فكرة العدالة والمساواة، وكان الفكر الوجودي قد استنبط الكثير من الفكر العربي بصورة خاصة. لقد أسس ابن رشد معظم فكره السيسيولوجي على هذه الفكرة في كتابه «شرح جمهورية أفلاطون»، وهو لم يترجم بعد إلى العربية، وفيه أرسى دعائم حاسمة أسست لفكر سوسيولوجي جديد في التاريخ العربي، وكان يمثل فكرا جديدا ولعله لهذا السبب أحرق الكتاب. وفيه طرح ثلاثة أمور كانت تمثل ثورة في تاريخ الفكر السوسيولوجي، الأولى: إن الشر

يكمن في الملكية الخاصة الاستغلالية ومن ثم فإن إزالة هذا الشر مشروطة بزوال هذه الملكية الخاصة، الثانية: تحرير المرأة يبدأ بتحرير المجتمع اقتصاديا بالدرجة الأولى، ومن ثم فإن المرأة تجد بداية تحررها بتحررها الاقتصادي. الثالثة: ذلك الذي ندعوه الآن بالعلمانية، وابن رشد لم يستخدم هذا المصطلح، وإنما ما سمي بمصطلح الحيادة. أي أن المجتمع الفاضل يقوم على اللاتمايز وهذه استنبطها من النص الديني نفسه.

هذه هي الأفكار الثلاثة التي استطاع فرح انطون استلهامها من ابن رشد. ووصل إلى فكرة وحدة البشرية، وضرورة التضامن البشري في وجه الشر الذي أسماه «الثعابين».

هناك ثلاثة أفكار نستطيع أن نستنبطها من فهم فرح انطون للتراث الرشدي:

١- الكمال البشري لا يمكن أن يكون وراء البشرية وإنما أمامها، ومن ثم اكتشف جدلية الماضي مستقبلا والحاضر مستقبلا وخالف بذلك الرؤية الماضوية التي كانت ترفع شعارها بأن «الأسلاف لم يتركوا شيئا للأخلاف» وهذه فكرة مخالفة للنص الديني نفسه، ومن هنا نكتشف لدى فرح انطون تفاؤله التاريخي.

٢- فكرة التنوير: كان فرح انطون واحدا من أوائل من استخدم فكرة «التنوير» وعني به الإضاءة بمواجهة الظلام. وقتها لم يكن قد عاش حالة ظلامية تقوم على ثنائية الكفر والإيمان. والتنوير هنا لحظة حاسمة في كيفية استلهام فرح انطون لابن رشد. واللحظة التنويرية لحظة تقر بالتعددية وإمكانية الحوار المفتوح، وهنا اكتشف التناقض القائم على الوحدة.

هذه الأفكار كانت حاسمة في صوغ الفكر العربي، وقد ظل الكثير من ذلك راسيا في البنية العميقة للفكر العربي المعاصر. إن ابن رشد قد أسهم إسهاما كبيرا في إعادة بناء الفكر العربي النهضوي على يد فرح انطون. وهذه ستنتج أربعة مشاريع: القومي، والليبرالي، والإسلامي، والماركسي. ويحاول البعض منها العودة إلى التراث. يقول جاك بيرك: «إن الشعوب التي تمتلك ماضيا مجيدا عريقا، ولم تستطع أن تحقق نهوضا ستجد نفسها مرغمة على العودة إلى الوراء». هذه العودة ستكون سائرة باتجاه رؤية ماضوية.

ينتقل الدكتور طيب إلى المرحلة الراهنة التي كانت بدايتها السبعينات حيث كانت بداية تحول عميق في التاريخ العربي. بداية تصدع الحامل الاجتماعي للفئات العربية، وهو تصدع الفئات *الوسطى الذي ترافق مع ظهور المرحلة النفطية والتبعية ووسائل الفساد والإفساد. إن المرحلة*

الراهنة هي مرحلة الانكسار الأكثر شناعة، لقد تهدم نصف العالم، وبدأ العالم الآخر يحاول أن يظهر نفسه وكأنه السيد الوحيد دون منازع. هنا ستظهر بضعة مشاريع منها مشروع الجابري الذي بدأ بنقد التراث العربي، ولذلك لم يشذ عن غيره في بدئه، ويحاول فيه أن يجيب عن مشكلة التراث والمعاصرة. ما الذي أنجزه الجابري؟ لقد انطلق من أنه لا وجود لفلسفة عربية إسلامية، وإنما فقه إسلامي.

فالفلسفة لابد لها من وجود لغة تحتمل التفكير النظري، لذلك لا يمكن الحديث عن فلسفة عربية إسلامية حيث اللغة العربية غير قادرة على احتمال الفلسفة، وهنا لم يتساءل الجابري بأي لغة هو نفسه يكتب؟ يقول الجابري: إن الفكر العربي يقوم على الفصاحة (الشقشقة) في حين أن الإنسان اليوناني إنسان عاقل، وهنا يضع الفصاحة مقابل العقل، وهنا أخذ فكرة القطيعة الأبستمولوجية من باشلار حيث إن المشرق العربي ينبغي أن يتجاوز، ويجب البدء من نقطة الصفر. ويمايز الجابري بين المشرق والمغرب، فالمشرق كله يقوم على الصحراء (وهنا سذاجة مطلقة) ويقول إن ماساد في المغرب من فقه كان منفتحا حيث الفكر المالكي الذي يشكل أحد مداخل هذه القطيعة، والثالثة تقوم على اقتراب المغرب من الغرب، بينما المشرق على العكس، وهنا تكون رؤية الجابري رؤية جيوسياسية وليست حضارية. وفي العامل الأخير يعتبر الجابري العروبة هي الإسلام، والإسلام السني تحديدا، وهذا اتضح من خلال سجاله مع جورج طرابيشي. وهنا بدأ الجابري يتجه نحو مشروع إسلامي.

ثم ينتقل الدكتور تيزيني إلى الحديث عن سليمان دنيا الذي حقق «تهافت التهافت»، ويقول عنه إنه أظهر براعة شديدة في تخلفه في فهم النص الرشدي فعندما كان يرى فكرة تخالف رأيه كان يبعدها عن ابن رشد.

أما عاطف العراقي فقد توقفت أبحاثه عن ابن رشد بسبب الظلامية المنتشرة في مصر، والتي تنكر التعددية في الفكر الإسلامي. لقد كتب كتابا أساسيا هو «النزعة العقلانية عند ابن رشد»، وحاول أن يستلهم ابن رشد بفكرة السببية، وان العقلانية عنصر أساسي بتقويم بنية العقل ذاته، فالعقل لا يقبل بالمعجزات والخرافات.

يختتم الدكتور طيب تيزيني محاضرته بالقول: «أؤكد على أننا سنكون أوفياء لابن رشد حين نعلن ضرورة تجاوزنا له، أي ضرورة أن نفسره تفسيره الحسن الذي يفضي بنا إلى أسئلة قد تجيب على الإشكاليات التي نعيشها نحو مشروع نهوض جديد».

# آفـــاق نقدية

● العدوان والعنف في الأسرة

● بنيوية عبد الله محمد الغذامي

# العدوان والعنف في الأسرة

د. مطاع محمد بركات*

*إن العنف والعدوان حاضران في مجالات الحياة المعاصرة المتنوعة، فهما حاضران في وسائل الإعلام الجماهيرية، في الأدب، في الفن وفي الرياضة، في مؤسسات اجتماعية مثل الجيش والشرطة، في السجون، في مشافي الأمراض العقلية، وفي المدارس العامة. والأسرة مثلها مثل كل التنظيمات الاجتماعية الأخرى تعاني كذلك من حالات العنف والعدوان. يمكن للعنف أن يظهر في العلاقات بين كل أفراد الأسرة: عدوان الآباء على الأبناء، عنف الزوج في تعامله مع زوجه، العنف في تعامل الإخوة مع بعضهم بعضاً...إلخ.*

*إن العنف ليس صفة للأسر المَرَضية أو غير الطبيعية، لكنه يبدو كذلك في الأسر العادية المحيطة بنا من كل مكان. إن الطفل يحصل على أهم خبراته العدوانية في الأسرة على وجه التحديد، يحصل عليها في*

* قسم الصحة النفسية – كلية التربية – جامعة دمشق.

***سياق عملية التعلم، في سياق تمثل السلوك والمعلومات من المحيط. وهذه الخبرات العدوانية قد تحصل أثناء الاحتكاك مع المحيط، أو بأثر السلوك الشخصي للطفل. إن هذه الخبرات تحصل عند الطفل في إطار عملية التنشئة الاجتماعية، التي يمكن النظر إليها على أنها عملية مسئولة عن إكساب وتشكيل قواعد السلوك الاجتماعي عند الأطفال (Fraczek & Malak, 1980) . إن الخبرات التي تشكل أرضية وقاعدة السلوك الاجتماعي إنما تكتسب من الفرد إما بوصفه موضوعاً للفعل الاجتماعي «كمنفعل فقط»، أو بوصفه شخصاً فاعلاً يغير ويعدل من تلك الخبرات عن طريق سلوكه ونشاطه «كفاعل» (Kirwil, 1991; Fraczek & Malak, op. cit). يتعرض الطفل في سياق عملية التنشئة الاجتماعية أيضاً لخبرات عدوانية متنوعة كملاحظ لسلوك الآخرين العدواني، أو كضحية لعدوانهم المباشر عليه، أو كفاعل للسلوك العدواني تجاه الآخرين.***

## ١- لمحة تاريخية

إن العنف الأسري ليس ظاهرة جديدة، رغم أن شدتها يمكن أن تتغير عبر العصور حسب تغير المعايير والقيم والاهتمامات الاجتماعية. إن دلائل وجود العنف الأسري موجودة في أقدم الأساطير عن عادات وسلوك أفراد الأسرة منذ أقدم أيام العصور الغابرة، فأول جريمة قتل إنما حدثت بين الأخوين ابني آدم أفراد الأسرة الواحدة، ثم إن قتل الأقارب بعضهم بعضاً يتكرر بأشكال شتى في أساطير معظم حضارات الأرض القديمة، فنجده ماثلاً في أساطير اليونانيين، المصريين، الآشوريين، الهنود...إلخ، مصوراً صراعهم على السلطة والأرض والنساء. إن البحوث الطبية التي تم إجراؤها على مومياءات ترجع إلى ألفين أو ثلاثة آلاف سنة قد بينت أن عدد إصابات الكسور والرضوض البليغة عند النساء يفوق عدد الإصابات عند الذكور بشكل واضح (٥٠٪ عند النساء، ٢٠٪ عند الذكور)، وبين الفحص أن هذه الإصابات كانت ناجمة فيما يبدو عن

الضربات القوية التي كانت النساء تتلقينها من الرجال وقت السلم (Kashani et.al, 1992). إن عنف الرجال تجاه النساء وخاصة الأزواج حيال الزوجات، إنما هو استمرار وبقية لعصور تاريخية متواصلة كانت المرأة والزوجة فيها تعامل على أنها ملك للرجل، على أنها شيء من أشيائه الخاصة التي يستخدمها لمنفعته كما يراه مناسباً دون أن يكون لها أي حقوق عليه. في العصور القديمة كان في اليونان قانون يقضي بأن على المرأة التي تقوم بإهانة زوجها أي إهانة لفظية أن تقوم بنقش اسمها «بأظافرها» على حجر صلب، ثم تضرب بهذا الحجر على فمها لكسر أسنانها. وكان الفيلسوف اليوناني أوروبيديس (Eurypides) يرى أن على المرأة أن تكون خفيضة الصوت، ألاّ تحدث أحداً وتكون البادئة، بل تنتظر أن يبدأها الآخرون الكلام، وألاّ تعترض على مايقوله الرجل. أما القانون الروماني فقد سمح للزوج أن يقتل زوجته في أي من الحالات التالية: إذا ما شربت الخمر، إذا خانت زوجها، أو سلكت مع الأغراب سلوكاً يثير حولها الشبهات (Steinmetz, 1987).

في الحضارات الإسلامية ما زال الجدل قائماً إلى اليوم حول موضوع تفضيل الرجال على النساء درجة، وحول مشروعية ضرب الرجل زوجته، ففي القرآن مقطع يشير إلى ذلك على النحو التالي: «واللاتي تخشون نشوزهن من النساء فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن..» إلى آخر الآية الكريمة، وفي شرح الفقهاء المسلمين لهذه الآية يستشهدون عادة بحديث الرسول محمد (ص) وبآراء الفقهاء القاضية بضرورة مراعاة اتباع التدرج في وسائل ردع المرأة الناشز بالتدريج: بدءاً بالوعظ بالكلمة الحسنة، ثم التذكير، ثم هجر المرأة في المضجع وعدم مضاجعتها عقاباً لها، وعندما تخفق كل هذه الوسائل في ردعها يمكن آنذاك اللجوء إلى عقابها بالضرب، ولكن بشكل لا يلحق بها أذى فيزيائياً (ابن كثير، ١٩٧٢).

أما في عصور النبلاء من الإقطاعيين فإن معاملتهم لزوجاتهم كانت بعيدة كل البعد عن النبل، فقد كانوا يعتقدون أن المرأة إنما خلقت لإرضاء حاجات الرجل وملذاته. استمر هذا الموقف من المرأة وقتاً طويلاً في طبقات الأرستقراطيين النبلاء. إن القانون في الثقافة الأوروبية استمر حتى وقت قريب في حماية تفوق الرجل على المرأة وتجريدها من أي حق في الدفاع عن نفسها، بل إنه كان يحمي الرجل الذي يسيء معاملة زوجته من تدخل أي غريب في شؤونه الخاصة. حتى

النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان القانون الألماني لا يعطي للمرأة أي حق في التدخل في رسم مصير أطفالها، معتبراً ذلك من حق الرجل وحده، وإلى ذلك فقد جردها القانون من حق التصرف في ممتلكاتها الخاصة، وحتى تلك الممتلكات التي هي جزء من مهرها، واعتبر أن كل عقد تعقده المرأة دون علم زوجها وإذنه لاغٍ حكماً، وفي مثل هذه الحالات كان للرجل كامل الحق في أن يؤدبها بالعقوبات الجسدية. كانت تعليمات الكنيسة توصي الرجل أن يستعمل مع الزوجة العاصية «الجَلْدَ المطهِّر»، في حين أن القانون المدني كان يسمح بالعقوبة الجسدية الفورية للزوجة العاصية، لكنه منع الأزواج من استعمال الأسواط المعدنية في سبيل ذلك، مما يدل على أنها كانت في الواقع مستخدمة. في عام ١٨٢٨م في ولاية ميسيسبي تم إلغاء القانون (الذي كان من بقية آثار القانون الإنكليزي) القاضي بحق الرجل في أن يضرب زوجته بسوط لا تزيد ثخانته عن ثخانة الخنصر، وتم قصر حق الرجل في استعمال العنف مع الزوجة على الحالات التي كان فيها يدافع عن نفسه ضد أذى جسدي من طرفها عليه أو على أطفاله. في عام ١٨٧٤ قضى القانون في ولاية كارولينا الشمالية بأنه ليس من حق الزوج تحت أي ظرف من الظروف أن يضرب زوجته، ولكن القانون نفسه منع في الوقت نفسه أي تدخل خارجي في شؤون الرباط الزوجي إلا إذا تم إثبات حدوث أذى جسدي بليغ في جسد المرأة (Steinmetz, 1987).

إن حقوق الأطفال كانت عبر وقت طويل محدودة جداً مثلها مثل حقوق المرأة، ومثلما كانت المرأة تعتبر ملكية خاصة للرجل فقد كان ينظر إلى الأطفال باعتبارهم ملكاً خالصاً للأبوين، إن مفهوم ملكية الآباء لأطفالهم قد ذُكرَ صراحة في قانون حمورابي في عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد، كما أن القانون العبري العائد إلى ثمانمئة عام قبل الميلاد قد أعلن أن قتل الأولاد من قبل الآباء يعتبر أمراً مسموحاً به لهم (Steinmetz, op.cit). في العصور القديمة كان الأطفال يعاملون كأشياء خاصة بالوالدين وخاصة الأب، الذي كان يملك سلطة مطلقة في تعامله معهم. والمتصفح للأساطير القديمة للحضارات المختلفة يرى بوضوح كيف أن قصص قتل الأطفال، وخاصة على مذابح الآلهة كان شائعاً جداً. تحدثنا الأساطير اليونانية مثلا عن أن أغانمنون قد ضحى بابنته الشابة ايفيغينيا على مذابح الآلهة استرضاء لهم ليسوقوا الرياح المواتية لأسطوله البحري في إحدى الغزوات البحرية، أما القانون الروماني القديم فقد أباح للآباء بيع أو قتل أبنائهم إن رأوا ذلك

ضرورياً (Balcerek, 1988). وفي الحضارة العربية قبل الإسلام كان الأطفال يعاملون معاملة شبيهة، كما لو كانوا من ممتلكات الأب. كان في مقدور الأب أن يتصرف بأطفاله كما يشاء، فكان من المسموح له حتى أن يقتلهم إذا شاء ذلك، إذا كان فقيراً ولم يكن لديه ما يطعمهم إياه. وقد لاقى هذا السلوك استهجاناً شديداً من الديانة الإسلامية، وتم تحريمه بوضوح في القرآن الكريم «ولاتقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقكم وإياهم، إن قتلهم كان خطئاً كبيرا» [سورةالإسراء،٣١]. وكانت عملية الوأد (دفن الطفل حيــاً) تتم بشكل خاص تجاه البنات، وهو ما يصفه القرآن باستنكار شديد «وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم[٥٨] يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون» [سورة النحل ٥٨، ٥٩].

في ألمانيا، وحتى القرن السادس عشر، كان دفن الأطفال أحياء تحت أدراج الأبنية العامة في حال كونهم غير مطيعين أمراً ممارسا، ولقد كانت معاملة الأطفال تتصف بالقسوة والشدة بشكل خاص في عصر النهضة الصناعية، كان الأطفال يعملون في ظروف صعبة ولساعات طويلة وبأجور بخسة، وبالإضافة إلى ذلك كان يتم دفعهم إلى العمل غالباً عن طريق أشكال مبرحة من الضرب والاضطهاد.

في عام ١٦٤٨ صدر في الولايات المتحدة الأمريكية قانون يهدف إلى مساعدة الأهل في ضبط سلوك أبنائهم، إذا كانوا غير مطيعين، فنص هذا القانون على إمكانية قتل الأطفال في سن ١٦ عاماً إذا ما بصقوا، أو قالوا كلاماً بذيئاً، أو كانوا غير مطيعين لأوامر أبيهم أو أمهم، على الرغم من كونهم قد تربوا بأسلوب مسيحي، ولم يتم استخدام أشكال شنيعة من طرق التربية معهم (Steinmetz, 1987). وفي عام ١٨٧١ كانت هناك فتاة صغيرة تتعرض بشكل متكرر للضرب المبرح من جهة أبويها بالتبني، فأبلغ الجيران عما يجري للفتاة من فظائع الجمعية الوحيدة الموجودة في ذلك الوقت في المدينة، وهي جمعية الرفق بالحيوان. وعلى إثر هذه الحادثة تم تأسيس أول جمعية لحماية حقوق الطفل في الولايات المتحدة الأمريكية (Kashani et.al., 1992).

في بولونيا وفي الفترة من عام ١٩٢٤-١٩٣٨، كان يتم سنوياً الكشف عما يتراوح بين ٦١٤ إلى ١١١٧ حالة قتل طفل، وما يتراوح بين ١٤٦٢-٢٤٧٥ حالة إلقاء طفل رضيع على ناصية الطريق (Kaczmarek, 1979).

وحالياً، ورغم تطور اللوائح القانونية التي تضمن للطفل حقوقه، ورغم توقيع العديد من المواثيق الدولية التي تتعلق بحماية حقوق النساء والأطفال، فإن العنف في الأسرة لم يختف، ومازالت الإحصائيات الآتية من أشد المجتمعات الإنسانية تطوراً تعلن عن عدد كبير من الحالات التي يتم فيها انتهاك هذه الحقوق بشكل صارخ. ويلفت العلماء الانتباه إلى أن هذه الإحصائيات لاتعكس بأمانة الحجم الحقيقي لصورة المأساة، لأنها تسجل فقط أشد الحالات تطرفاً، تلك التي تخرج عن السيطرة الأسرية المحكمة. إن العنف والعدوان في الأسرة يعتبر من مواضيع «التابو» التي يحرم الإفصاح عنها للغرباء، ولكن بعض الحالات المتطرفة تصل بأعراضها إلى المستوصفات والعيادات الطبية. وتظل الحياة الأسرية سراً لا يطلع عليه الغرباء، وينوه بعض الباحثين إلى أن هذه الحميمية والسرية، وإن كانت يمكن لها أن تعمق الروابط الانفعالية، وأن تسهم في تشكل الروح الجماعية الأسرية، ولكنها يمكن كذلك أن تتسبب في العزل الانفعالي والشعور بالعجز عند أفراد الأسرة في مواجهة المشكلات الأسرية المستعصية، إذ لا مكان عندهم كي يلجأوا إليه للحديث عن هذه المشكلات (لأن هذا عيب). إن مؤسسات الرعاية الاجتماعية لا تستطيع بسبب هذا الموضوع أن ترصد مشكلات الأسرة، ولا أن تتقدم بالمساعدة اللازمة عند الضرورة (Durst, 1991; Obuchowska, 1989). وينبغي أن نضيف هنا أن الروابط الانفعالية بين أفراد الأسرة ومخاوفهم من العواقب الاجتماعية والقانونية المحتملة، تزيد من صعوبة الإفصاح عن مثل هذه الخبرات الأسرية المؤلمة (Steinmetz, 1987).

إن موضوع العنف الأسري كموضوع للبحث العلمي هو موضوع حديث نسبياً، ومن أوائل الإشارات التي وجهت انتباه الباحثين نحو هذا الموضوع هي الآثار المأساوية لبعض الممارسات العنيفة ضد الأطفال، التي وجه الانتباه إليها طبيب الأطفال الأمريكي هنري كيمب، حين أعلن في عام ١٩٦١ عما أسماه «متلازمة الطفل المضطهَد»، ولكن الوعي الاجتماعي العام بخطورة هذه المسألة لم يتشكل إلا في السبعينيات، حين تزايد عدد المقالات والتحقيقات المنشورة التي حاولت أن تشرح عواقب استخدام العنف في معاملة الطفل (Kashani et al., 1992; Steinmetz, 1987)

## ٢- العنف بين الزوجين

يتجلى العنف الزوجي تجاه المرأة في إجبارها على الخضوع جنسياً واجتماعياً واقتصادياً، وإلحاق الأذى الجسدي أو المعنوي بها (Kashani et al., 1992).

ظهر أوائل الأبحاث حول العنف الزوجي في ستينيات هذا القرن، تحت تأثير الحركات النسائية ومنشوراتها (التي ركزت كذلك على العنف الموجه ضد الطفل)، لكن الوعي الاجتماعي بخطورة هذه المسألة لم يتشكل إلا في وقت متأخر بالمقارنة مع قضية العنف ضد الأطفال، لأن النساء كن يدركن كبالغات ومشاركات في المسئولية ما يجري لهن ومسئولات عن تصرفاتهن. وبالإضافة إلى ذلك فقد كان من المقبول عموماً أن للرجل الحق في أن يضبط سلوك زوجته حتى عن طريق القوة الجسدية (Kashani et al., 1992). ولقد بينت أبحاث قام بها ابلتون (W.Appleton) في عام ١٩٨٠ باستخدام استطلاع عام على النساء الأمريكيات المتزوجات، أنه من أصل ٦٢٠ مفحوصة فإن ٢١٩ امرأة (أي ٣٥٪) قد تعرضت للضرب مرة على الأقل من قبل أزواجهن (المرجع السابق). وفي عام ١٩٨٤ تم نشر نتائج بحث يدل على مدى انتشار الخبرات العدوانية التي تتعرض لها النساء الأمريكيات، فقد تبين أن ٤١٪ من النساء كن في طفولتهن ضحايا للعنف الجسدي من جهة أمهاتهن، و ٤٤٪ من جهة آبائهن، وكان حوالي ٢٠٪ منهن شهوداً لعنف الأهل جسديا حيال إخوتهن، و ٤٤٪ شهوداً للعنف الجسدي لآبائهن حيال أمهاتهن، و٢٩٪ شهوداً لعنف أمهاتهن تجاه آبائهن. وعدا ذلك فقد أفاد ١٥٪ من المفحوصات أنهن استخدمن العنف دفاعاً عن أنفسهن أو للانتقام من أزواجهن، في حين أفاد ٥٪ منهن بأنهن يستخدمن العنف ضد أزواجهن حتى حين يتصرفون تجاههن تصرفاً عادياً (أبحاث L.Walker نقلاً عن (Steinmetz, 1987). ويعني هذا أن الخبرات العدوانية للأمريكيات كانت متنوعة، فهن قد اختبرن العنف كضحايا، وكفاعلين، وكشهود عليه. وفي أبحاث Gelles & Straus & Stein-metz التي تم إجراؤها على نطاق واسع في السبعينيات، تبين أن ما يقرب من ٥٦٪ من العلاقات الزوجية في أمريكا كانت قد انطوت على شكل من أشكال العنف الجسدي، وأن ثلث هذه الحالات هم نساء تعرضن لهذه الخبرة أكثر من خمس مرات في العام الواحد، وأنه في معظم حالات هؤلاء أدى عدوان أحد الأطراف إلى عدوان مضاد من الطرف الآخر. ومن نتائج البحث نفسه نجد أن ٤٪ من النساء الأمريكيات (أي حوالي ١,٨ مليون امرأة) يواجهن خطر التعرض لأذى جسدي

بليغ إثر ضرب أزواجهن لهن بأدوات متنوعة، أو دفعهم لهن بقوة، أو الانهيال عليهن بالكلمات، أو تهديدهن باستخدام السكين أو المسدس. وقد قام الباحثون أنفسهم بتكرار هذا البحث بعد عشر سنوات، فتبين بالمقارنة أن عنف الأزواج قد انخفض بوضوح، فقد انخفض معدل الضرب بالأدوات والدفع والضرب باليد بما يزيد على ٩٪، في حين انخفضت حالات الركل والضرب بالقبضة والتهديد باستخدام السلاح بما يزيد على ٢١٪. ورغم هذا الانخفاض فإن ١,٣ مليون زوجة أمريكية مازالت تتعرض للضرب مرة واحدة على الأقل خلال العام الواحد. وفيما يتعلق بالعنف النفسي فقد أفاد ٥٠-٦٠٪ من المتزوجات الأمريكيات بأنهن يتعرضن له بانتظام، وقد وصف خُمس هؤلاء معدل التعرض له بأنه «غالباً جداً»، وقد وصفت واحدة من كل ١٥ من هؤلاء النسوة هذا الشكل من أشكال العنف بأنه «القتل النفسي» (Steinmetz, 1987).

إن ظاهرة الاضطهاد الجسدي والنفسي تجاه الأزواج موجودة كذلك، وإن كانت توجد بنسب أقل كثيرا بمقارنتها عند النساء المضطهدات. لقد أقر ٣٠٪ من أصل ٦٠٠ مفحوص من الرجال بأنهم كانوا أو لا يزالون يتعرضون للضرب من قبل زوجاتهم. وتشير النتائج الآتية من بلدان مختلفة في العالم إلى أن هذه النسبة بالمقارنة مع عدد الزوجات المضطهَدات هي نسبة تقارب ١٣/١ . ومن المحتمل أن يكون عدد الأزواج المضطهدين أكبر من هذا، ولكن القيم الثقافية السائدة تجعل الرجال يخجلون من البوح بحالاتهم. إلى عهد غير بعيد كان الرجال الذين يسمحون لنسائهم بأن يضربنهم يعاقبون على ذلك في بعض البلدان، فمثلاً في فرنسا كان مثل هذا الزوج المضطهد يؤخذ فتوضع عليه ثياب مضحكة، ثم يجبر على امتطاء حمار وظهره إلى الأمام ممسكاً بذيل الحمار، بعد تقييد يديه. أما في بريطانيا فإن مثل هذا الرجل كان يُضرب علناً بالحزام، ثم يستلمه حشد من الرجال ليقوموا برميه في الهواء على أذرع الحشد الساخر المبتهج (المرجع السابق). ورغم أن مثل هذه العقوبات قد اختفى اليوم فإن الخجل والخوف من السخرية والاستهزاء يجعلان الرجال في حرج من الإفصاح عن تعرضهم لمثل هذه الخبرات.

## ٢-١: عوامل الخطر

يمكن أن نميز نوعين من الخبرات التي تظهر غالباً لدى فاعلي وضحايا العنف الزوجي. فأولاً: يغلب على هؤلاء الأشخاص أن يكونوا قد تعرضوا في أسرهم الأصلية لخبرات العنف بدرجة

تفوق ما يتعرض له غيرهم. إن معظم الأزواج الذين يتبادلون السلوك العدواني فيما بينهم هم أشخاص تعرضوا للعنف في طفولتهم، وكانوا مهمَلين انفعالياً، أو تمّت تربيتهم بطرائق متشددة. يؤكد بيرغمان أن ٣٩٪ من عينة البحث الذي أجراه على النساء المضطهَدات، تربين في بيوت كن فيها شهوداً على العنف الجسدي بين والديهم، وأن ٨٣٪ منهن كن ضحايا لمثل هذا العنف (Bergman & Brismar, 1992). كما دلت أبحاث روي التي أجراها في عام ١٩٧٧ على الزوجات المضطهَدات، على أن ٨١٪ من الأزواج المضطهدين و ٣٣٪ من الزوجات المضهدات قد تعرضوا للعنف الجسدي في طفولتهم، كما بيّن (A.Parker & W. Schumaker) أن ٨٦٪ من النساء المضطهَدات اللاتي قابلهن قد تعرضن للاضطهاد في طفولتهن كذلك. أما Rosenbaum) & O'Leary) فقد أكدا بأن الشبان الآتين من بيوت كانت فيها أمهاتهم عرضة للاضطهاد من قبل والديهم يشكلون خطراً أكبر بكثير من سواهم في أن يصبحوا أزواجاً عنيفين Steinmetz,) 1987). وقد أشارت نتائج بحوث أجراها P.Jaffee ومعاونوه في عام ١٩٨٩ إلى أن الأطفال الذين شهدوا وهم في سن يتراوح بين ٦-١١ عاماً أحداث عنف بين والديهم قد أظهروا فيما بعد اتجاهات متطرفة وخاطئة حيال العنف، كأسلوب لحل المشكلات، وذلك بالمقارنة مع أطفال آخرين لم يمروا بمثل هذه الخبرات (Kashani et al,1992).

وثانياً: يمر هؤلاء الأشخاص بخبرات تؤدي إلى تشكيل نموذج محدد فيما يخص الأدوار الجنسية. إن هناك عوامل توفر مناخاً للعنف الزوجي، وهي عوامل تظهر في الظروف الاجتماعية العامة، مثل الموقف الاجتماعي العام من العنف ومن العنف من النساء بشكل خاص، وكثيراً مايكون التشجيع للعنف موجوداً في وسائل الإعلام في التعبير عن قناعة بأن الزوجة ملك لزوجها، وأنه يفعل معها ما يريد وما يراه مناسباً دون الحاجة إلى تدخل أو ضبط اجتماعي خارجي. إن الرجال كانوا قد نشأوا اجتماعياً حين كانوا فتياناً ليؤدوا دور «الرجل الحقيقي»، والذي ينبغي عليه أن يكون قاسياً، عليه ألاّ يبكي ولا يظهر أي مشاعر رقيقة، ويمكنه من ناحية أخرى أن يظهر مشاعر الغضب والتوتر (O'Neil,1981). إن هذا النموذج يتم نشره والدعاية له في الكتب والأفلام، ومن المقلق أن العدوانية تكون واحدة من سماته الأساسية Fraczek & Kir-) wil,1986). إن الشباب يتعلمون أن هناك رابطة قوية بين الجنس والعنف، وأن العنف هو من طبيعة الرجل، وأنه ظاهرة طبيعية وعامة، بل ومطلوبة، لأن النساء يتعطشن للرجال الأقوياء، أي

الحازمين والعدوانيين. ولقد أظهرت أبحاث (Roark) أن مفاهيم السلوك الجنسي ترابطت لدى كثير من المفحوصين من تلاميذ المدارس الثانوية وطلبة الجامعات مع العنف. إن مفاهيم الحب الجسدي وأفلام الجنس والاغتصاب الجنسي بدت للمفحوصين مترابطة، بل وأحياناً متطابقة (Roark,1987).

كثيراً ما يطرح ضحايا العنف وشهوده على المتخصصين سؤالاً عما إذا كان الاعتماد على الكحول أو غيره من أنواع الاعتماد سبباً فورياً للعنف في الأسرة، وغالباً ما يظهر في حملات الدعاية المضادة لأشكال الإدمانات اعتقاد فحواه أن «المياه النارية-الفودكا» تؤدي بالمرء إلى أن يضرب زوجته وأولاده. والحق أن كثيراً من البحوث قد خلص إلى وجود معاملات ترابط دالة بين الإدمان وبين العنف في الأسرة، لكن معظم الباحثين لايميلون إلى تفسير هذه النتائج على أنها دليل على العلاقة السببية بين هذين المتغيرين (Pagelow,1984). ولقد أكد الانكليزي (Appelton) أن نسبة المدمنين بين الآباء المضطهدين لأطفالهم تصل إلى ضعفي المدمنين بين سواهم من الآباء. ومن أبحاث هذا الباحث ينتج أن حوالي ٥٠٪ من الآباء العدوانيين وزوجاتهم المضطهَدات، يعانون من مشكلات مع الكحول. وتشير الأبحاث نفسها إلى أن حوالي ٥٠٪ من مضطهدي الزوجات وضحاياهم كانوا يعانون من مشكلات متعلقة بشرب الكحول الزائد عن الحد (Bergman & Brismar,1992) . وقد خلص الباحثان (D.Synder و L.Fruchtman) بنتيجة تحليل سجلات عيادات رعاية الزوجات المضطهدات في عام ١٩٨١ إلى أن ٢٣-٣٦٪ من هؤلاء النسوة أشرن إلى الكحول كسبب لحوادث العنف (Saunders,1992). ثم إن هناك كذلك عديداً من الأبحاث التي تشير إلى أن الكحول يلعب دوراً مهماً في حياة مرتكبي العنف الأسري، وأن الكحولية موجودة عند جزء كبير من هؤلاء الفاعلين. غير أن هذه الأبحاث لا تخلص إلى نتائج متقاربة فيما يتعلق بحجم انتشار الكحول بين هؤلاء الفاعلين: ففي حين يسجل Gelles أن نسبة المدمنين بينهم تصل إلى ٤٨٪ فإن (Carlson) قد سجل ٦٠٪، (Labelle) ٧٢٪. وقد نبه بيرغمان إلى أن نتائج البحوث على ضحايا العنف تعطي نسباً أعلى مما تعطيه نتائج البحوث على الفاعلين، لأن هؤلاء الأخيرين يميلون إلى التقليل من حجم هذه الظاهرة عندهم. وتوجد كذلك معطيات عن ازدياد نسبة مدمني المخدرات بين مرتكبي العنف الأسري، فقد بلغت هذه النسبة في أبحاث روي ٣٤٪، أما في أبحاث (Labelle) فوصلت النسبة إلى ٢٨٪، وفي أبحاث ابلتون إلى

١٣٪. ويتوقع (Barnett & Fegan) أن هؤلاء وإن توقفوا عن تعاطي المخدرات أو الكحول فإنهم لم يتوقفوا بالضرورة عن أن يكونوا عدوانيين (Bergman,1992). ورغم أن الترابطات عالية إلا أن التفسيرات ليست واحدة لدى الباحثين. إن هذه النتائج لا تعني أن إحدى الظاهرتين هي سبب للأخرى، ومن المحتمل جداً أن تكون الظروف التي تشجع على الإدمان هي في الوقت نفسه ظروف مولدة للعنف. ومن المحتمل كذلك أن تكون هذه القناعات عن العلاقة السببية بين العاملين ناجمة عن الاتجاهات الاجتماعية المناهضة للإدمان، أو نتيجة للعمليات الدفاعية اللاشعورية عند الضحايا أو عند فاعلي العنف.

إن هناك عدداً غير قليل من الأشخاص المدمنين بشدة، ولكنهم غير عدوانيين، إضافة إلى أن هناك أشخاصاً ليسوا مدمنين ولكنهم غالباً ما يدخلون العنف في علاقاتهم بالآخرين. ثم إن انخفاض نسبة الإدمان في بعض البيئات الاجتماعية لا يرافقه بالضرورة هبوط في شيوع حالات العنف الأسري، ولهذه الأسباب فإن عديداً من الباحثين يرون أن الكحول وغيره من مسببات الإدمان إنما يتم استخدامها كعذر مبرر للتصرف العدواني (Pagelow, 1984;1992). إن الشخص العدواني يستطيع بهذه الطريقة أن يتجنب المسئولية، لأنه يزعم أنه كان ثملاً ولم يكن يدري ما يفعل، بل إن البعض يفسرون هذا الارتباط بين العنف والكحول بأن هناك أشخاصاً عنيفين يشربون من أجل أن يفعلوا مالا يستطيعون فعله في حالة الصحو، فيتخذون السكر عذراً لهم، ومن هنا يرى هؤلاء أن مثل هذا الاعتقاد بالعلاقة بين الإدمان والعنف قد يكون اعتقاداً خطرا، لأنه يذهب بعبء المسئولية عن كاهل الشخص العنيف، ليضعها على الأثر المزعوم للإدمان (Pagelow,1984; Kashani et al., 1992; Steinmetz,1987).

## ٢-٢: أنماط المعتدين

تشير المعطيات التجريبية والملاحظات العيادية إلى أن للأزواج العنيفين صفات شخصية مختلفة تؤدي إلى الاختلاف في طابع العنف الذي يمارسونه. وعلى أساس هذه الظروف حاول بعض الباحثين أن يشيدوا تصنيفات خاصة للمعتدين من الأزواج مثلاً: يميز Elbow أربعة أنواع من الأزواج العدوانيين: الأول هو النمط المسيطر الذي يعامل زوجته كما لو أنها «شيء»، يحاول أن يحرز عليها سيطرة كاملة، والثاني هو النمط المختلط (المتأرجح)، الذي يعيش في العادة مشاعر

متناقضة تجاه شريكه: الحب والغضب والكراهية. إنهم أشخاص يلقون من اهتمامهم جزءاً كبيراً لتقبّل شريكاتهم لهم، ويحاولون بالتالي أن يحصلوا على عفوهن ورضاهن. والثالث هو النمط الباحث عن الدعم، والذي يبحث عن تعزيز صورته عن ذاته في عيونه وفي عيون الآخرين، بما فيهم الشريكة. الرابع هو النمط المستدمج أو المتوحد، الذي يرى في شريكه جزءاً من نفسه (Saunders,1992).

وهناك تصنيف آخر اقترحته جمعية (Mott-McDonald) وهو يميز بين نوعين من الأزواج العدوانيين: النمط الضارب (Hitter) والنمط المضطهِد (Batterer). ويكون الشخص الذي يقع ضمن النمط الأول ميالاً إلى الشعور بالمسئولية عن العنف فيحاول أن يحذّر الضحية من نوبات غضبه التي لا يستطيع أن يسيطر عليها، أما أفراد النمط الثاني فإنهم ميالون إلى استخدام أشكال أشد تنوعاً وقسوة من السلوك العنيف، كالتعذيب وسوء المعاملة، وهم يرفضون الاعتراف بمسئوليتهم عن عدوانهم، فيلقون هذه المسئولية على الضحية نفسها عادة.

أما (Sweeney & Key) فقد ميزا نوعين من المعتدين على زوجاتهم: النمط المتقطع، ويتصف أفراده بالسيطرة النسبية على انفعالاتهم وعدوانهم، ولكنهم بين وقت وآخر ينفجرون غاضبين وعدوانيين، أما النمط الثاني فهو النمط المستمر، الذي يكون أفراده دائمي الاضطهاد والعدوان على ضحاياهم، فنراهم يستجيبون بالغضب والعدوان تجاه كل إحباط يواجهونه (Saun- ders,1992) . وقد ميزت (Steinmetz) نمطين من الزيجات العدوانية، يتصف أفراد النمط الأول بالاستفزاز والاستدراج المتبادل واستخدام العنف من قبل كلا الطرفين. أما في زيجات النمط الثاني فإن المرأة، وإن كانت تتعرض لنفس الشدة من الهجوم العدواني، فإنها لا تستفز شريكها ولا تبادله السلوك العدواني. وتضيف شتينميتز أن الأزواج من النمط الأول (أي الذين يتبادلون العنف فيما بينهم) غالباً ما يعانون من مشكلات تتعلق بتعاطي أو إدمان الكحول (Steinmetz, 1987) . أما Fagan, Stewart & Hansen فيميزون نمطاً من العدوانيين الذين تقتصر عدوانيتهم على حياتهم المنزلية، مقابل نمط العدوانيين عموماً في الأسرة وخارجها. ويلقى هذا التمييز الأخير اعترافاً وتأييداً من باحثين عديدين. إن الأشخاص العدوانيين داخل الأسرة وخارجها يستخدمون عادة أشكالاً أقسى من السلوك العدواني، ويشيع بينهم إدمان الكحول بالمقارنة مع أفراد النمط الآخر. أما من يكون عدوانهم مقتصراً على أفراد الأسرة فقط فإنهم يكونون متعلقين بقوة

بأسرهم، وفي حال التعرض لخطر الطلاق فإنهم يبدون ميولاً واضحة لمحاولات الانتحار، وغالباً ما يشعر أفراد هذا الصنف بالمسئولية والذنب في أعقاب استخدامهم العنف.

وقد ميز (Gondolf) انطلاقاً من بحث أجراه على ٥٥٠ من حالات العنف الزوجي، ثلاثة أنماط من مرتكبي العنف الزوجي. النمط الأول هو نمط «المعتدي المنزلي»، الذي لا تكون سلوكاته العدوانية شديدة القسوة والتطرف، ونادراً ما يصل الأمر إلى حد تعرضه للعقوبة القانونية، وهو يُظهِر غالباً العطف والحنان على ضحاياه بعد أن يعتدي عليهم. النمط الثاني هم «السوسيوباتيون» (المنحرفون اجتماعياً)، الذين يُلحقون بضحاياهم درجات شديدة من الأذى، سواء كانت ضحاياهم من أفراد الأسرة أم من خارجها، وهم نسبياً أكثر عرضة للملاحقة القانونية نتيجة لذلك. أما النمط الثالث فهم السيكوباتيون، الذين يستخدمون أشكالاً بالغة التطرف من العنف، ويستخدمون السلاح والأدوات الخطرة أثناء نوبات عنفهم (Saunders, 1992).

من كل ما سبق نرى أن في الإمكان أن نفرق بين نوعين من الأزواج العنيفين: النمط المسيطر، والنمط المتعلّق الخاضع. إن الزوج المعتدي المسيطر يبدي أنماطاً من السلوك المعادي للمجتمع، ويستخدم أشكالاً أشد من العنف سواءً مع زوجته وأهل بيته أم خارجه، وتكون اتجاهاته حيال المرأة محافظة وتقليدية متصلبة، وهو لا يبدي أي شعور بالذنب أو المسئولية عما يستخدمه من العنف، إنه يكون غالباً «سيد البيت المطلق»، فيحتفظ فيه لنفسه بسلطة مطلقة بمساعدة الخوف والترهيب. أما الزوج المعتدي المتعلّق فهو شخص يقمع ويضبط مشاعره وسلوكاته السلبية، وحين يبدي شيئاً منها فإنه يحاول في العادة أن يحصل على الصفح والسماح، فيُبدي نحو ضحيته الحب والحنان، وهو هادىء عادة في مظهره الخارجي وفي سلوكه خارج بيته، ويقوم بتفريغ الغضب والتوتر الذي يقمعه خارج بيته (في عمله مثلاً) في بيته لاحقاً.

إن تصنيفات المعتدين من الأزواج – شأنها شأن كل أشكال التصنيف– ليست كاملة، وينجم هذا قبل كل شيء من حقيقة أن العنف الزوجي ليس متعلقاً فقط بسلوك وشخصية الفاعل فقط، بل كذلك بنمط التفاعل الذي يجري بين الزوجين. ويدعم هذا الافتراض حقيقة أن معظم حوادث العنف الزوجي تبدأ من أشكال من العدوان التعبيري الانفعالي، التي تبدو على شكل انفجارات غضب، وبمرور الوقت يتلقى هذا السلوك العدواني شيئاً من التعزيز، مثلاً من خلال خضوع الزوجة، وعند ذلك يتعلم المعتدي أن يستخدم العنف لتحقيق أهدافه، فيصبح العدوان عنده وسيلياً

لا تعبيرياً، يهدف إلى إحراز السيطرة وإحكامها على الضحية -Neidig, Friedman & Coil ins نقلا عن Saunders 1992,.

## ٢-٣: الطابع التفاعلي للعنف الزوجي

إن صفات ضحية العنف الزوجي وتصرفاتها تؤثر على نمط التفاعل في علاقة الزواج بالكامل. ولا يقصد بهذا تحميل الزوجات مسئولية عدوان أزواجهن عليهن، ولكن يقصد توجيه الاهتمام لواقع أن صفات الضحية هي جزء لا يتجزأ من النظام الأسري، وأن هذه الصفات تؤثر دون شك في شكل واتجاه وشدة السلوك العدواني الناتج.

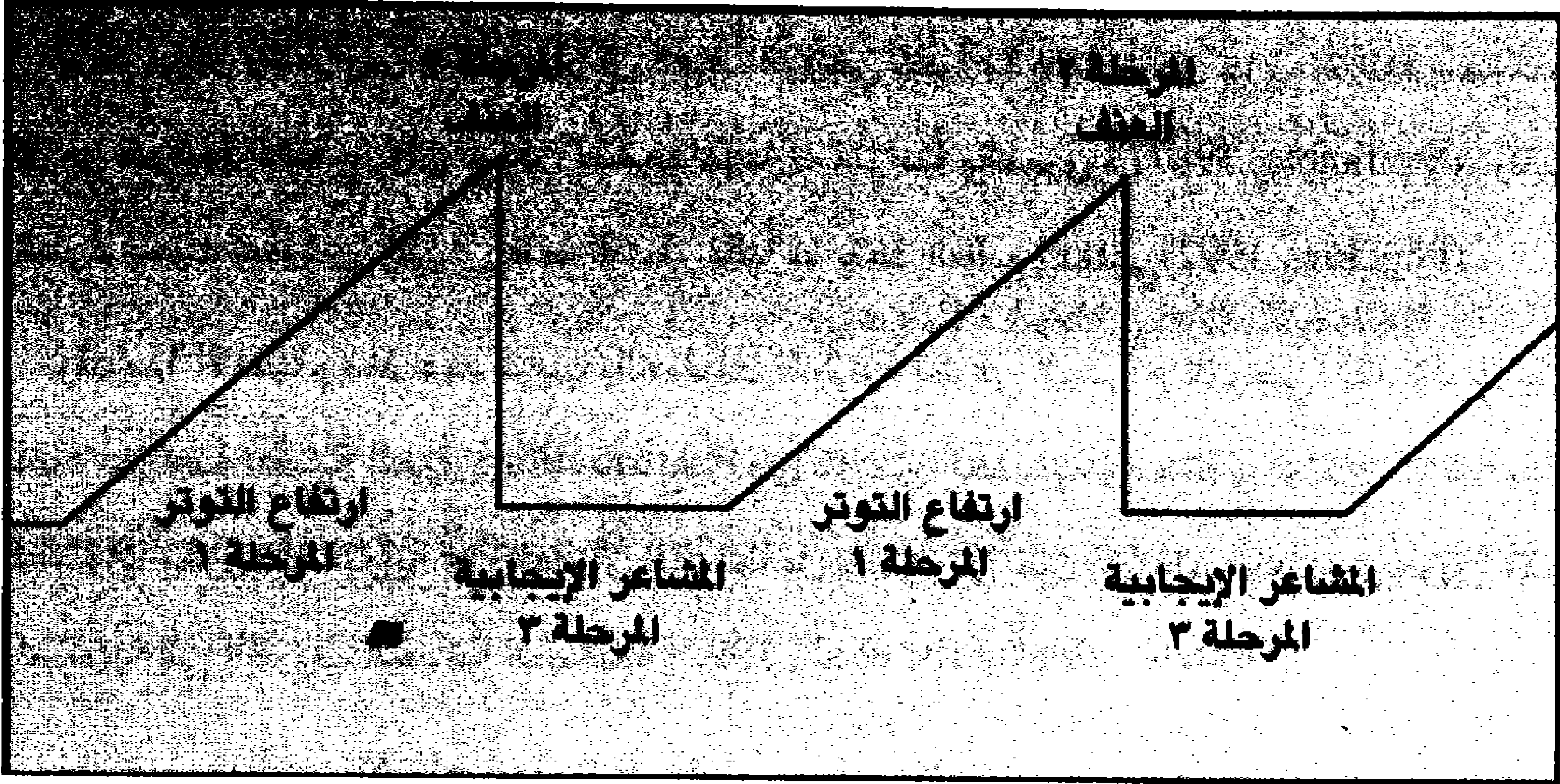
ولقد توصل (Synder & Fruchman) بنتيجة بحث أجرياه في ملجأ خاص لضحايا العنف من الزوجات، إلى تمييز خمسة نماذج من سلوك النساء المضطهَدات. النموذج الأول: تقوم به النساء اللاتي يحتفظن بروابط ثابتة مع أزواجهن، وهن يبررن عدوانهم عن طريق عزو المسئولية إلى الظروف الصعبة، سواء كانت هذه الظروف مهنية أم اجتماعية، وهن غالباً يتصالحن مع أزواجهن من خلال ممارسة الجنس، ويخرج حوالي ٩٠٪ من هؤلاء النسوة من الملجأ ويعدن للحياة مجدداً مع أزواجهن. أما النموذج الثاني فتمثله نساء يحتفظن بروابط مضطربة وغير ثابتة بأزواجهن، روابط مليئة بالرعب والخوف، وتتخللها فترات انفصال مؤقت وعودة. ورغم أن هؤلاء النسوة يتعرضن أحياناً لأذى بالغ وإهانة عميقة فإنهن يرجعن رغم ذلك إلى الحياة مع مضطهديهن، ويتصالحن معهم من خلال ممارسة الجنس. وتمثل النموذج الثالث نساء يشعرن بخوف شديد من أزواجهن إلى درجة أنهن لا يحاولن حتى الدفاع عن أنفسهن بأي شكل. أما النموذج الرابع فنادراً ما تتعرض النساء فيه للوقوع ضحية عنف الزوج، ولكنهن يتواجدن في الملجأ بسبب الأذى الذي يتعرض له أطفالهن، ويكون قرارهن بترك الزوج في العادة قراراً حازماً ونهائياً. ويمثل النموذج الخامس نساء قضين معظم حياتهن في أسر عدوانية، فمنذ الطفولة كن ضحايا عدوان الوالدين وإهمالهما، وفي سن الرشد تتقبل هؤلاء النسوة العنف كقدر محتوم، وعلى أنه جزء أساسي من حياتهن. تتواجد هؤلاء النسوة في الملجأ لفترة قصيرة هرباً من هجوم عنيف يتوقعنه، لكنهن سرعان ما يعدن أدراجهن بعد ذلك إلى بيوتهن من جديد (Gullotta et al., 1986).

يؤكد جيللز وشتراوس وشتينميتز أن العنف الزوجي كثيراً ما يأخذ شكل حرب متبادلة يستخدم كل من طرفيها العنف، وإن لم يكن استخدامهما له متزامناً بالضرورة (Steinmetz, 1987). ولقد أشارت بحوث ساوندرز إلى أن عنف النساء غالباً ما يتخذ الطابع الدفاعي(Pagelow, 1992) .

وقد بدأ الاهتمام منذ عهد قريب بالعمليات المعرفية لطرفي الصراع الزوجي، فقد قام فريق بحث بدراسة عملية العزو (Attribution) لدى كل من الضحية والمعتدي، فتبين أن غالبية الضحايا يعزون المسئولية عن العدوان إلى الفاعل نفسه، في حين أن أغلب المعتدين يعزون هذه المسئولية إلى الظروف الحياتية الضاغطة (Holtzworth-Munroe et al., 1992) .

وقد تبين كذلك أن الأزواج العدوانيين يكونون ميالين للاعتقاد بأن سوء تصرف زوجاتهم، وإن لم يكن عدوانياً بشكل صريح، ناجم عن نواياهن السيئة ومواقفهن السلبية حيال الأزواج. ومن هنا نرى أن التفاعل بين أطراف الصراع يحتوي على قناعات خفية ( لا يعبّر عنها بصراحة) يمكن لها أن تلعب دوراً أساسياً في تطور الأحداث وازدياد حدة الصراع. وأما فيما يتعلق بالعزو الذي تستخدمه النساء فيما يتعلق بعدوان أزواجهن فإن بعضهن يضع المسئولية على أنفسهن، أو على سوء الظروف العامة، في حين أن بعضهن الآخر يملن لإلقاء كامل المسئولية على أزواجهن فيما يخص اعتداءاتهم عليهن (المرجع السابق نفسه).

تصف الباحثة اليانور وولكر ظاهرة العنف الزوجي على أنها ارتفاع دوري للتوتر بين الزوجين (انظر الرسم١). في هذا المنظور ترى وولكر أن العنف يتطور وفقاً لثلاث مراحل: في المرحلة الأولى يرتفع التوتر بين الزوجين لأسباب عادية ويومية، وفي هذه المرحلة يأخذ العنف شكلاً لفظياً مخففاً نسبياً. وفي المرحلة الثانية يصل ارتفاع التوتر إلى درجة تنهار معها قدرة الزوجين (أو أحدهما) على الاحتمال، وعندئذ يحدث انفجار مفاجيء وشديد بين الزوجين، يستخدم فيه أحدهما ( أو كلاهما) شكلاً شديداً من العنف بالمقارنة مع ما يسبقه (الضرب مثلاً)، وقد تستجيب الضحية (الزوجة غالباً) عند ذلك بالانسحاب والعزلة. أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة هدوء وسلام ومصالحة، مع انخفاض واضح في درجة التوتر بين الزوجين. ولكن بعد مرور بعض الوقت يبدأ التوتر في التزايد من جديد، ليدخل الزوجان مرة أخرى في المرحلة الأولى وهكذا (Kashani et al.,1992).




الرسم ١: مراحل ظهور العنف الزوجي من منظور اليانور وولكر (نقلا عن Steinmetz,1987).

إن منظور وولكر هذا مفيد لتوضيح عملية تشكل ظاهرة «العجز المكتسب» عند بعض النساء من ضحايا عنف الزوج. تحاول هؤلاء النسوة أن يتكيفن مع الوضع بالسعي إلى تغيير سلوك أزواجهن (أو على الأقل يأملن في ذلك)، ومن هنا فإنهن يبقين معهم في علاقة «طبيعية»، أو يقطعن هذه العلاقة أو يصمتن أو حتى يتقبلن ويوافقن على العنف على أنه «قدرهن» (Steinmetz,1987). وبالنتيجة يمكن لهذا أن يزيد من احتمال ظهور أشكال متطرفة الشدة من العدوان الزوجي، مثلاً حين تتوقف الزوجة فجأة دون أي تمهيد عن أن تكون سلبية، فتقوم بقتل زوجها في ثورة غضب دفاعاً عن النفس (Kashani ct al., 1992) وتضيف شتينميتز بأن من العوامل التي يمكن لها أن تتسبب في تصاعد التوتر في المرحلة الأولى عوامل اجتماعية عامة، مثل الوضع الاقتصادي السيىء، أو عوامل خاصة بالأسرة نفسها، مثل سوء التواصل بين الزوجين وما ينجم عنه من سوء فهم، الكحول وغيرها (Steinmetz, op.cit). ولقد بيّنت أبحاث وولكر أن فترة الهدوء والمصالحة بين الزوجين - المرحلة ٣- تفقد طابعها الانفعالي بمرور الوقت، لأن المعتدين يدركون بعد فترة عجز ضحيتهم واستسلامها، فيفقدون شعورهم بالذنب. وتدل هذه الأبحاث كذلك على أنه بعد الحوادث الأولى للعنف فإن ثلثي الجناة قد أظهروا الحب والحنان والرجاء بالعفو والصفح، ولكن في المراحل المتأخرة من العلاقات العدوانية فإن ٤٠٪ فقط من الجناة أظهروا مثل

هذه المشاعر. ويعني هذا أن العدوان يكون في بداياته ذا طابع انفعالي تعبيري، ولكنه بمرور الوقت ينقلب إلى عدوان وسيلي، يهدف إلى ضبط سلوك الزوجة والسيطرة عليها (Saunders,1992) ويرى بورمان وشركاؤه أن شدة شيوع مشاعر الغضب التي تعيشها الزوجات المضطهَدات قابلة للمقارنة مع تلك التي تعيشها النساء الأخريات، ووجد أن غضب المضطهدات غالباً ما يأخذ طابعاً دفاعياً، إذ يواجهن تصاعد التوتر في المرحلة الأولى بهذا الأسلوب في محاولة للسيطرة على غضب أزواجهن القادم (Burman et al.,1992). أما ساوندرز فترى أن النساء اللاتي يتعرضن للضرب يحاولن أن يستبقن هجوم أزواجهن عليهن باستخدام العدوان اللفظي، وذلك في محاولة منهن للسيطرة على الوضع، ووضع حد لتصاعد التوتر (Saunders, op.cit).

وقد استنتج بورمان أنه في حالة الزيجات التي لا تصل فيها الأمور إلى حد العنف الجسدي، تمتلك الزوجات طرقاً معينة لضبط التوتر، وذلك من خلال تجنب الوقوع في الصراع عبر استخدام العقلنة إزاء التصرفات غير المرغوب فيها من قبل أزواجهن، مثلاً الزوجة في العلاقة غير المنطوية على العنف تفسر غضب زوجها قائلة في نفسها «إن زوجي قد مر بيوم صعب» أو «لابد أنه متعب»، أما الزوجة في العلاقة المنطوية على العنف فإنها تفسر الموقف بشكل آخر: «ها هو يسيء معاملتي من جديد». مثل هذا التفسير يقرر في الواقع - برأي بورمان- درجة تورط كل من الطرفين في صراع مع الآخر، ثم يقرر بالتالي التطور اللاحق للموقف (Burman et al, op.cit.).

## ٢-٤: العنف الجنسي بين الزوجين

يتجلى العنف الجنسي بين الشريكين في إرغام أحدهما الآخر على ممارسات جنسية لا يرغب فيها، وغالباً ما تكون النساء هن ضحايا هذا النوع من أنواع العنف الزوجي (باستخدام القوة الجسدية أو بالتهديد باستخدامها)، ولكن هناك حالات تقوم فيها النساء باستخدام الضغط النفسي على الرجال لإرغامهم على ممارسات جنسية لا يرغبون فيها (Muehlenhard et al, 1991)

ومن البديهي أن إعلان الخبرات الجنسية الزوجية من هذا النوع هو أمر أصعب بكثير على الضحايا بالمقارنة مع صعوبة إعلان بقية أشكال العنف الزوجي. ولم يتم الكشف عن مدى انتشار

الاعتداءات الجنسية بين الأزواج إلا أخيراً، ولا عجب فمعظم الأبحاث عن موضوع الاغتصاب تستند إلى سجلات الشرطة، التي لا تحتوي في العادة على مثل هذا النوع من حوادث الاغتصاب، وذلك لأن الشكوى حول المهاجمة الجنسية التي يقوم بها شخص غريب هو أمر مقبول، في حين أنه من المستبعد تماماً تسجيل مثل هذه الحوادث حين يكون الفاعل هو الشريك الزوجي.

يعتقد (Compbell) أن نصف النساء المضطهدات على الأقل يقعن ضحية الاعتداء الجنسي من قبل أزواجهن، في حين تقدر Russel اعتماداً على بحث تم إجراؤه في عام ١٩٨٢ على عينة من ٩٣٠ متزوجة أمريكية أن ١٤٪ من المتزوجات في أمريكا يتعرضن للاغتصاب من جهة أزواجهن، وأن معظم هؤلاء المغتصبات قد مررن بهذه الخبرة أكثر من مرة، ففي ثلث الحالات شهدت النساء أنهن تعرضن لذلك ما بين ٢-٢٠ مرة، في حين شهد ثلث آخر أنهن تعرضن لذلك ما يزيد على ٢٠ مرة (Pagelow,1992).

وبينت أبحاث أجراها فريق بحث بقيادة (Hanneke) على ٤٠٠ امرأة أن حوالي ٤٠٪ منهن كن ضحايا الاغتصاب من جهة أزواجهن (المرجع السابق نفسه). أما فينكلهور ويللو فقد أكدا في عام ١٩٨٥ أن ١٠٪ من النساء المتزوجات في أمريكا كن قد أرغمن من قبل أزواجهن بالقوة الجسدية أو بالتلويح بها، على ممارسات جنسية لم يرغبن فيها، وأن نصف هذا العدد قد أفاد بتعرضهن لتلك الخبرة بما يزيد على ٢٠ مرة خلال حياتهن الزوجية (نقلاً عن .Muehlenhard op.cit) وقد أظهر بحث أجراه (Compbell & Alford) أن أكثر الممارسات التي يتم إرغام الزوجات عليها هي الممارسات الفرجية (٨٧٪)، فالشرجية (٥٣٪)، ثم استخدام أشكال من الضرب أثناء الممارسة الجنسية (٤٤٪)، ثم إيلاج أجسام غريبة عنوة في الفرج أو الشرج(٢٩٪)، فالإرغام على الممارسة الجنسية رغم وجود الأطفال في الغرفة نفسها (١٨٪) (Pagelow, op.cit).

يرى البعض أن الاغتصاب الذي يقوم به الزوج يؤدي إلى نتائج أعمق مما يؤدي الاغتصاب من جهة رجل غريب، فالخوف والألم الجسدي ومشاعر العجز والذنب غالباً ما تترافق هنا مع الضغط النفسي الناجم عن الوجود المستمر للمغتصب، وعن اعتماد الضحية عليه نفسياً ومادياً (Muehlenhard & Linton,1987) وغالباً ما يلحق أذى بليغاً بالعلاقات الأسرية، ويؤدي في غير القليل من الحالات إلى انهيار الأسرة (Starowicz, 1992; Pagelow, 1984) .

تعتقد المتطرفات من المدافعات عن حقوق المرأة أن جميع الرجال يملكون ميولاً كامنة للقيام بالاغتصاب، وهن يستشهدن لدعم هذه الفكرة بواقعة أن كثيراً من الرجال العاديين يستثارون جنسياً بقوة حين يراقبون مشاهد اغتصاب جنسي في الأفلام الخلاعية (Hall & Hirsch-man,1991) . وتؤيد بعض الأبحاث هذه النظرة جزئياً، حيث تدل النتائج على أن بعض مرتكبي الاغتصاب يُظهرون قدراً أكبر من الاستثارة الجنسية حين يواجهون مثيرات تنطوي على عنصر الإرغام الجنسي تجاه الآخرين، بالمقارنة مع المثيرات التي لا تحتوي على مثل هذا العنصر (Quinsey et al.,1984) . ولكن أبحاثاً أخرى تم أجراؤها على مغتصبين آخرين لم تؤيد هذه النظرة (Baxter et al.,1986; Hall,1989; Blader & Marshall,1989). وتدل هذه النتائج المتناقضة على أن تفسير الاغتصاب استناداً إلى عامل وحيد هو أمر غير ممكن، وأن الاغتصاب يشكل في الواقع ظاهرة أشد تعقيداً من ذلك بكثير. ولقد قدم فريق مؤلف من (Hall, Hirschman & Beutler) نموذجاً نظرياً رباعي العناصر لتفسير ظاهرة العنف الجنسي، وهو نموذج قد يكون مفيداً بشكل خاص لفهم العنف الجنسي الزوجي. وفي رأي هؤلاء الباحثين فإن العوامل التي تلعب الدور الأهم في ظهور العنف الجنسي هي التالية:

أولاً: يكون العنف الجنسي مدفوعاً باستثارة جنسية زائدة ذات أرضية فيزيولوجية. إن ارتفاع مستوى الإثارة الجنسية ليس صفة مميزة فقط لمرتكبي العدوان الجنسي، ولكن طريقة إشباع هذه الإثارة يمكن لها أن تكون كذلك. إن ارتفاع مستوى الإثارة الجنسية ليس وحده انحرافاً، ولكن طريقة التعامل معه يمكن أن تكون منحرفة.

إن مجرد ارتفاع مستوى الإثارة الجنسية لا يكفي لكي يصبح صاحبها معتدياً جنسياً، فلكي يحدث هذا بالفعل لابد من تدخل عوامل معرفية معينة لدى الجاني، وهذه العوامل المعرفية تشكل العامل الثاني من عوامل العنف الجنسي، ويعني هذا أولاً اتجاهات معينة نحو النساء (مثلاً: إن النساء يكرهن الرجال ويكدن لهم، وهن يستحققن الاغتصاب. أو: إن النساء يتحرقن في أعماقهن أن يكنّ مغتصَبات). تسمح هذه الاتجاهات للجناة بأن يكونوا عدوانيين جنسياً حيال كل امرأة، ومن هنا فإن القائمين بالاغتصاب غالباً ما يشوّهون الإشارات والسلوكات التي تقوم بها النساء، أو أنهم ببساطة يتجاهلونها، مثلاً: الإشارات الدالة على الألم أو على الرفض والخوف غالباً ما يتم تفسيرها من قبل الجناة على أنها مزيفة أو مبالغ فيها، أو أنهم يعتقدون بأن المعايير الاجتماعية

المتعلقة بالسلوك الجنسي هي معايير سائجة وغبية. ويمكن أن نضيف إلى العوامل المعرفية كذلك تقييم الموقف على أنه يتيح فرصة كبيرة أو صغيرة لإفشاء سر المغتصب، وعلى أنه ينطوي على خطر كبير أو صغير في أن يتعرض الفاعل فيه للعقوبة (مثلا : أن تكون الضحية فاقدة للوعي، أو في حالة سكر شديد). ووفقاً لهذا المعيار يمكننا أن نرى ببساطة أن الزوجات هن للأسف لسن في موقف جيد، لأن الاحتمال قليل في أن تقوم الزوجة بالإبلاغ عن مثل هذا السلوك إذا صدر عن زوجها، خاصة وأن المؤسسات القانونية في معظم بلدان العالم لا تعامل مثل هذه الاتهامات ضد الزوج معاملة جدية.

والعامل الثالث الذي يسهّل حدوث الاغتصاب هو اضطراب أو ضعف الضبط الانفعالي لدى الفاعل، فغالباً ما يكون اجتماع الحالة الانفعالية السلبية مع عمليات معرفية محددة، بالإضافة إلى استثارة جنسية زائدة أموراً تسبق حدوث الاعتداء الجنسي. ويمكن أن يكون الغضب والكراهية أمثلة لهذه الحالات الانفعالية، وخاصة حين تكون ناجمة عن إحباط جنسي ما.

أما العامل الرابع فهو الخبرات السابقة للجاني، وخاصة خبراته الأسرية كالتعرض للاضطهاد من جهة الوالدين، أو التعرض لخبرات تحرشات جنسية في الطفولة من جهة الأقرباء أو الغرباء، أو النبذ الانفعالي من قبل الأبوين... الخ. إن مثل هذه الخبرات تؤدي في العادة إلى اضطرابات عميقة في الشخصية، وتزيد كثيراً من احتمال ارتكاب شخص ما للعدوان الجنسي (Hall & Hirschman, 1991)

إن نظام المعتقدات الاجتماعية والأوهام الشائعة حول الأسرة وحول العلاقات بين أفرادها، إضافة إلى الأنماط الفكرية المتصلبة عن طبيعة كلا الجنسين، هي كلها بمثابة متحولات وسيطة، أو هي بالأحرى عناصر أساسية في عملية كبح أو تشجيع العنف الجنسي، وكما ترى موهلنهارد فإن من القناعات التي تلعب دوراً أساسياً في ظاهرة العدوان الجنسي في الأسرة يمكن أن نعتبر ما يلي :

- «**العلاقات الزوجية هي أمر خاص بالأسرة فقط**». يؤدي هذا الاعتقاد إلى ظهور مقاومة شديدة وحرج واضح حيال إعلان أي تصرفات سلبية يقوم بها الزوج، حتى ولو كانت هذه التصرفات مخالفة للقانون.

- **«العلاقات الزوجية يجب أن تكون جنسية»**. تدل الأبحاث على أن الأزواج الذين يستخدمون العنف في علاقاتهم الجنسية مع زوجاتهم يعتقدون بعمق أن من واجب الزوجة أن تلبي للزوج كل ميوله الجنسية، وبالإضافة إلى ذلك فإن عدداً غير قليل من الزوجات يعتقدن بذلك أيضا (Finkelhore % Yello,1985). وتؤكد Russel بناء على أبحاثها أن عديداً من النساء ينظرن إلى الجنس بوصفه مجرد واجب زوجي، وغالباً ما يقمن بتحقيق مطالب أزواجهن بغض النظر عن رغباتهن الخاصة.

- **«الرجل الحقيقي يحصل على المرأة عنوة»**. إن ما يقرب من ٨٠٪ من النساء من ضحايا العنف الجنسي الزوجي يعتقدن أن الزوج المغتصب إنما يحاول بهذا الأسلوب أن يبرهن على رجولته وفحولته (Frieze ، نقلاً عن Muehlenhard,1991). وتعتقد هؤلاء النسوة أن على النساء في مثل هذه الحالات أن يكن صبورات وهادئات، وأن عليهن أن يضعن حاجات الزوج قبل حاجاتهن الخاصة.

- **«النساء يتحرقن شوقاً لكي يكن مغتصَبات»**. إن هناك اعتقاداً شائعاً بأن مقاومة المرأة للاغتصاب هي محض تمثيل، وأنها في الواقع تحلم بأن يحصل عليها رجل قوي. وتساهم وسائل الإعلام في تعزيز هذه القناعة وأمثالها، حين يتردد فيها بشكل مستمر السيناريو، الذي تكون فيه المرأة رافضة في البداية للاتصال الجنسي، فيقوم الرجل «بأخذها» عنوة، ثم تحصل بعد ذلك النهاية السعيدة: تصل المرأة إلى رعشة جنسية عارمة وتقع في غرام مغتصبها.

- **«إرغام الزوجة على ممارسة الجنس ليس اغتصاباً»**. في معظم بلدان العالم يستطيع الرجل أن يمارس الجنس مع زوجته متى شاء، وأن يحصل عليها بمباركة القوانين والأعراف. ومن هنا فلا يعتبر العدوان الجنسي على الزوجة اغتصاباً، لأن أوامر رجال الدين والقناعات الاجتماعية تؤيد حق الرجل في إشباع حاجاته الجنسية تجاه زوجته منذ لحظة عقد قرانهما.

في الولايات المتحدة الأمريكية، وتحت تأثير حركات المدافعين عن حقوق المرأة، تغير الوضع القانوني تدريجياً منذ الثمانينات. ولقد أصبحت معظم اللوائح القانونية في الولايات المتحدة تحتوي على نص خاص يتم بموجبه اعتبار الاغتصاب الزوجي أمراً منافياً للقانون وموجباً للعقوبة (Muehlenhard, op. cit.; Pagelow, 1992) أما في بولونيا فليس هناك نص قانوني في قانون

العقوبات يتعلق بالاغتصاب الذي يقوم به الرجل تجاه زوجته، ولكن من يرتكب مثل هذا الفعل يمكن أن يكون مشمولاً بما يتعلق بالاضطهاد الجسدي لأحد أفراد الأسرة. ورغم ذلك فإن الإبلاغ عن مثل هذه الحوادث ما زال في بولونيا أمراً نادر الحدوث، وهو يظهر فقط في بعض القضايا التي تتعلق بالتفريق بين الزوجين (Starowicz,1992).

## ٣- العنف الموجه ضد الأطفال

يميز آدم فرونتشيك ثلاثة أشكال من العنف الموجه ضد الأطفال، أولها هو إهمالهم وعدم الاهتمام بهم من جهة والديهم، وهو ما يشكّل تخلياً من الأبوين عن واجباتهما الوالدية المتعارف عليها في الأعراف الاجتماعية السائدة في مجتمع ما، وثانيها هو التقييدات والعقوبات، وخاصة الجسدية منها وذات الشدة العالية، وثالثها هو الاضطهاد والتعذيب من قبل الأبوين لأطفالهما (Fraczek, 1986). وهذا التصنيف لأنواع العنف ضد الطفل عملي ونافع في تخطيط البحوث حول هذه الظاهرة، ورغم ذلك فإننا نرى ضرورة إضافة شكل رابع إلى هذا التصنيف، ألا وهو الاستغلال الجنسي للطفل، وهذا الشكل الأخير من أشكال العنف التي يلاقيها الأطفال يثير في الفترة الأخيرة نقاشات كثيرة، وسنتعرض له بدورنا بالنقاش في نقطة لاحقة.

إن مفهوم العنف الجسدي الموجه ضد الأطفال يثير بعض نقاط سوء الفهم، خاصة وأن عديداً من الناس مازالوا يعتقدون أن الأبوين ليس لهما فقط الحق، لكن عليهما واجب استخدام العقاب الجسدي حيال أطفالهم ليحسنوا تربيتهم، وقد قام الكونجرس الأمريكي في عام ١٩٧٤ بتشكيل لجنة خاصة لتوضيح هذا المفهوم، حيث تم إصدار مرسوم خاص عن حقوق الطفل وعن طرق مكافحة سوء استخدام السلطة الأبوية، فعرّفت اللجنة العنف الجسدي على أنه «التسبب بالجروح أو الكسور أو الحروق، بنتيجة الرفس أو اللطم أو العض أو الضرب أو استخدام السكين أو استعمال القيود» (Forword, 1992). غير أن مثل هذا التعريف يثير كثيراً من الشكوك، فهو لايأخذ بعين الاعتبار أنواعاً مختلفة من الأذى الجسدي الذي يتعرض له الطفل. إن طفلاً قد كسر له عظم بسبب الضرب هو طفل مضطهَد بحسب هذا التعريف، في حين أن الطفل «المزرق» من الضرب لايعتبر كذلك! ولقد تعرض القانون الانكليزي الذي يحتوي على تحديد مشابه للعنف

الجسدي لانتقاد عنيف من قبل عالم التربية Neill الذي كتب قائلا: «يمكن للأهل أن يضربوا أطفالهم كما يشاؤون إذا حرصوا على ألاّ يتركوا على أجسادهم آثاراً واضحة يمكن للمحكمة أن تراها.. إن قانوننا الجزائي عبارة عن سجل كبير مجمّع للآثام التي يمكن أن ترتكب تحت ستار العدالة» (Neill,1991). وترى الكاتبة الأمريكية سوزان فوروورد أن العنف الجسدي هو «كل شكل من أشكال السلوك الموجه ضد الطفل بما يثير عنده الألم، بغض النظر عما إذا كان هذا السلوك يترك أثرا أم لا (Forwword, op.cit) . وترى البولونية أو بوخوفسكا أن العنف في التربية هو «التأثير على المُربى عن طريق القوة الجسدية أو النفسية بهدف إرغامه على الخضوع لإرادة مربيه» (Obuchowska,1989) .

ومن الواضح لنا أن هناك فوضى شديدة في أدبيات الظاهرة، وهي فوضى ناجمة بالدرجة الأولى عن استخدام عديد من الألفاظ المتقاربة معنى، التي تستخدم بشكل اعتباطي، مثل التحديدات التالية : سوء معاملة الطفل (Child Abuse)، العنف ضد الطفل Violence Against Child، وغيرها. إن عدم تحديد هذه المصطلحات بدقة مع ازدياد الاهتمام الجماهيري حالياً بقضية العنف الأسري، سيؤدي إلى مزيد من الفوضى وسوء الفهم، سواء بين المنظّرين أم بين العاملين في المجال ميدانياً. ومن جهة أخرى، فإن معظم الباحثين حالياً في شؤون العنف الموجه ضد الطفل ينطلقون أساساً من موقف أخلاقي يقوم على استنكار بل وإدانة كل مظهر من مظاهر الشدة في التربية، ولعل هذا يلقى المبرر والفهم إذا ما استعرضنا المعطيات الإحصائية التي توضح فظاعة ما يرتكبه الأهالي ضد أطفالهم في شتى أنحاء العالم. لكن من الواجب هنا التنبيه إلى خطر، يقوم على أنه في ضوء التعريفات العريضة الفضفاضة للعنف ضد الطفل – مثل تعريف أوبوخوفسكا المذكور أعلاه – سيكون من الصعوبة بمكان أن نميز بوضوح بين ما هو سلوك حازم للوالدين تجاه أبنائهما، وبين ما هو عنف تجاههم، إن من الضروري في سياق عملية التنشئة الاجتماعية أن يتم استخدام شيء من الضبط والتحديد لسلوك الطفل، من أجل أن يعتاد احترام القوانين والقيم الاجتماعية، وهو ما يعني ضرورة إلزام الأطفال باحترام القواعد العامة المتعارف عليها في مجتمعاتهم، وهذا يعني أنه بحسب «التعريفات الفضفاضة» شيء من العنف (المدموغ) حيال الطفل. وتكمن المفارقة حين يعتمد بعض الباحثين تعريفاً واسعاً للعنف ضد الطفل، ويبقون رغم ذلك على موقف أخلاقي (ايديولوجي) رافض لكل أشكال العنف ضد الطفل.

### ٣-١: العنف حيال الأطفال: معطيات إحصائية

تنص وثيقة حقوق الطفل التي تم التصديق عليها في هيئة الأمم المتحدة في عام ١٩٥٩ على ما يلي:

أ - ينبغي تأمين ظروف النمو الصحي والطبيعي للطفل، سواء أكان هذا النمو عقلياً، أخلاقياً أم اجتماعياً، وأن يتحقق له هذا النمو في جو من الحرية والاحترام لكرامته الشخصية.

ب - ينبغي أن نضمن للطفل حقه في الاستفادة من خبرات التأمين الاجتماعي. وللطفل حتى قبل ميلاده كذلك الحق في أن يشب وأن ينمو في ظروف صحية مناسبة. إن له الحق في التغذية المناسبة وفي السكن المناسب وفي الرعاية الطبية المجانية.

جـ- للطفل الحق في أن يتلقى تربية تزوده بالحد الأدنى من الثقافة والتعليم، وتمكنه كذلك من تنمية قدراته واستقلاليته في التفكير، وتسمح له أن يصبح عضواً نافعاً في مجتمعه. ومثل هذا التعليم ينبغي أن يكون مجانياً.

د- للطفل في كل الأحوال الأفضلية للحصول على الحماية والمساعدة.

هـ- تجب حماية الأطفال من كل أشكال الإهمال والاستغلال والانتهاك، ولا يسمح في أي ظرف من الظروف أن يتم تشغيل الطفل أو استخدامه بهدف الربح المادي إذا كان هذا العمل ضاراً بصحته أو بتعليمه أو يعرقل نموه (عن: Balcerek,1988 ).

أما في الحياة الواقعية العملية فإن موقف الطفل يختلف عن هذا اختلافاً جذرياً في بلدان العالم المختلفة. وعلى العموم يمكن القول إن عالم الراشدين لم يتقبل بعد بشكل كاف ولم يعترف أن الطفل إنسان له حقوق محددة. إن مشكلات الأطفال مازالت غالباً تدرك وتبحث من وجهة نظر حاجات الآباء، فيعامل الطفل أحياناً على أنه «دميتهم الصغيرة» أو أنه دعم لهم، أو على أنه مجرد يد عاملة، على أنه ضمان لتأمين حياة أبويه في الكبر. ومازال الكبار يتناسون في أغلب الأحيان، أن للطفل الحق في أن يعيش طفولته وأن يتمتع بها، وأن له الحق في أن يكون محبوباً كما هو، وليس كما يريد له الآخرون أن يكون.

إن اهتمام العلماء بظاهرة سوء معاملة الأطفال بدأت في الستينيات، حينما وصف هنري كمب أول مرة ما أسماه «متلازمة الطفل المُضطَهَد Syndrom of Abused Child» (Kashani et al. 1992, Milner 1991, Steinmetz 1987)

ويقدر عدد الأطفال المضطهَدين في الولايات المتحدة الأمريكية بما يتراوح بين ٦٠ ألفاً إلى ٢,٣ مليون طفل. ويعود هذا الفرق بين المعطيات الإحصائية في جزء منه إلى اختلاف تعريفات العدوان والعنف، كما قد تعود هذه الفروق إلى اختلاف أماكن وأوقات وعينات البحث، كما يعود من جهة ثالثة إلى اختلاف مصادر المعلومات المعتمدة في البحوث المختلفة، فبعضها يعتمد سجلات الشرطة والقضاء، في حين يعتمد بعضها الآخر على الاستبيانات أو على تقارير المشافي العامة. وعلى العموم يمكن لنا أن نؤكد أن عدد الأطفال المضطهَدين هو أكبر من العدد الذي تقدمه الإحصاءات، وأن العدد الأكبر من الحالات يظل طي الكتمان. تدل أبحاث حديثة قام بها كل من جيلز وشتراوس على أنه في الولايات المتحدة وفي انكلترا فإن ما يتراوح بين ٨٤ إلى ٩٧٪ من الآباء يقرّون بأنهم- على الأقل في مرحلة من مراحل حياة أطفالهم- كانوا يستخدمون معهم العنف الجسدي. وينطوي هذا العنف على أشكال من السلوك مثل: الصفعات غير المبرحة، القذف بخرقة مبللة، ضرب الأطفال بالعصا أو بالحزام. على أن نسبة الآباء الذين اعترفوا باستخدام العقوبات الجسدية الشديدة بلغت ١٦٪. وتدل أبحاث شنيويد (Fraczek 1986) على أن ٨٦٪ من الأمهات و ٤٩٪ من الآباء في الأسر الألمانية يوجهون لأبنائهم الصفعات، وأن ١٠٪ من الأمهات و٨٪ من الآباء يضربون أبناءهم باستخدام أدوات مثل: الحزام، العصا، الحذاء.. إلخ. ويبدو أن صفع الطفل على الوجه هو سمة مميزة للأسر الألمانية، إذ أقرّ ٧٥٪ من الأمهات و ٦٢٪ من الآباء بأنهم «نادراً على الأقل» يستخدمون هذه العقوبة مع أطفالهم. ومن جهة أخرى فقد اعترف ٤٠٪ من الأمهات و ٣٦٪ من الآباء بأنهم يصفعون أطفالهم «على مؤخرتهم».

ثم ان العنف الجسدي لا يقتصر على الكبار، فلقد بين أحد البحوث الأمريكية، الذي أجري على ١٠٠ أم من نزيلات مستشفى عام في لوس أنجلوس، أن ما يزيد على نصفهن قد ضربن أطفالهن قبل أن يتموا العام الأول من عمرهم، وأن ربعهن قد استخدمن العقاب الجسدي مع أطفال قبل أن يتجاوزوا الشهر السادس من أعمارهم (Steinmetz,1987). وقد تبين كذلك من

أبحاث ويتنبرغ أن ٤١٪ من الأهالي الأمريكيين استخدموا بعض أشكال العنف الجسدي تجاه الأطفال الرضّع ممن لم يتجاوزوا الشهر السادس من العمر، وأن ٨٠٪ منهم قد اعترفوا باستخدام العقاب البدني مع أطفالهم قبل أن يتموا من عمرهم عامين (المرجع السابق). وتدل نتائج البحث الذي نفذه شتراوس على عينة كبيرة في عام ١٩٧٥ على أن حوالي ٣٪ من المفحوصين كانوا قد تعرضوا للركل والضرب المبرح من قبل آبائهم، وأن ٨٪ من هذه الحوادث قد حدث في الطفولة الباكرة. ولقد بينت نتائج البحث الذي شمل ٢١٤٣ أسرة ممن تحتوي على أطفال تتراوح أعمارهم بين ٣-١٧ عاماً، أن ٧٥٪ من هذه الأسر كانت تستخدم العنف الجسدي ضد أطفالها (بما متوسطه ٢١ مرة خلال العام)، وقد كانت هذه الحوادث عبارة عن حوادث دفع أو قرص في ٤٢٪ من الحالات، وكانت ضرباً في ١٦٪ من الحالات، في حين كانت تهديداً باستخدام المسدس أو السكين ضد الطفل في ٨٪ من الحالات، ووصلت إلى درجة الاستخدام الفعلي للمسدس أو السكين ضد الطفل في ٣٪ من الحالات. فإذا أردنا بناء على هذه النسب أن نحسب العدد التقديري للأطفال الذين يتعرضون للعنف من أصل الـ٣٦,٦مليون طفل أمريكي ممن تتراوح أعمارهم بين ٣-١٧ عاماً لوجدنا أن ٦,٥ مليون طفل يتعرضون للضرب في هذه السن، وأن حوالي مليونين ونصف منهم يهدّدون بالسلاح الناري أو بالسكين، وأن ما يزيد قليلاً على مليون طفل يتعرضون للهجوم باستخدام أحد هذين السلاحين.

وتدل الإحصاءات الأمريكية في عام ١٩٨٥ على تراجع واضح في أعداد حالات استخدام العنف ضد الأطفال بالمقارنة مع إحصاءات عام ١٩٧٥، فيشير البعض إلى انخفاض يقارب ٢٤٪ في حوادث استخدام العنف ضد الأطفال، وفيما يخص الضرب والتهديد بالضرب بمختلف أشكاله فإن هذا الانخفاض قد بلغ ٤٧٪، وهو ما يمكن اعتباره دليلاً على نجاح سياسة التوعية الاجتماعية وبرامج المداخلات الاختصاصية الأمريكية الموجهة للوقاية والعلاج في حالات سوء معاملة الأطفال (Pagelow,1992).

وفيما يخص الأبحاث المجراة في البلدان العربية فإنها -على قلتها- تدل بوضوح على وجود مشكلة سوء معاملة الأطفال والعدوان الجسدي ضدهم كذلك في البيئة العربية. على أن من اللازم الإشارة إلى عدم وجود إحصاءات أو سجلات موثوقة في هذا المجال، حيث إنه لا توجد إحصاءات

رسمية عربية متعلقة بهذه الظاهرة. ويذكر لنا مصطفى التير (١٩٧٧) أن الإحصاءات العربية الرسمية عن حجم ظواهر الجنوح هي إحصاءات مخفّضة، وأن بعض هذه الإحصاءات تشير إلى أن عدد هذه الظواهر يتناقص عاماً بعد عام، وهو في رأيه ناجم عن السيطرة السياسية على الإحصاءات، وعن أن هذه الإحصاءات غير حقيقية.

تدل أبحاث جرت في العراق (الياسين، ١٩٨١) على أن ٢٦٪ من الآباء و ٢٧٪ من الأمهات يعاملون أبناءهم بالعدوان اللفظي، وأن ٣١٪ من الآباء و ٢٦٪ من الأمهات يستخدمون العنف الجسدي في تعاملهم مع أولادهم حين يخطئون. ومن أشكال هذا العنف الجسدي يذكر لنا الياسين: الضرب باليد، بخرطوم الماء، بالعصا، بالحذاء، الربط والتقييد، الرفس والركل، بل وحتى الإحراق بالنار.

أما أبحاث وليد حيدر التي تم إجراؤها على الأحداث الجانحين في سورية (حيدر، ١٩٨٧) فإنها تدل على أن ٥٧٪ منهم كانوا شهوداً للخلافات والعراكات المتكررة بين الأبوين، وأن ٤١٪ منهم كانوا يلقون من آبائهم معاملة قاسية شديدة الصرامة، وتعني الصرامة كما يذكر الباحث نفسه: العقوبات الجسدية الشديدة التي توجه إلى الطفل لأقل هفوة تبدر منه، وفي العادة كانت هذه العقوبات توجه من قبل الآباء، الإخوة الأكبر، أو الأمهات.

ويعتبر الوصول إلى معطيات إحصائية في الأدبيات المتعلقة بهذه الظاهرة أمراً في منتهى الصعوبة في معظم دول العالم، إذ ان مثل هذا النوع من الإحصاءات لا يتم إجراؤه فيها للأسف. يوجد مثلا في الإحصاءات القانونية البولونية بند خاص باضطهاد وتعذيب أفراد الأسرة، دون أن يتم فصل هذه الجنحة عن جنحة إساءة معاملة الطفل بوجه خاص (Pikarska,1991) . ويتم سنوياً تسجيل ٢٥ ألف جنحة من هذا النوع ترتكب تجاه أطفال أو تجاه راشدين ممن يكونون على علاقة اعتماد بمن يضطهدهم. ولقد تم إصدار أحكام على ٩٧٤٢ شخصاً ممن ارتكبوا هذه الجنحة في عام ١٩٧٨، وبلغ هذا العدد ٩٠٠٤ في عام ١٩٧٩، وانخفض إلى ٨٩٧٢ في عام ١٩٨٠، وإلى ٨٣٧٦ في عام ١٩٨١ (Czyz 1983) . إن قانون الأسرة البولوني (قانون الأحوال الشخصية عندنا) يحد من سلطة الأبوين على الطفل في أي حالة يصبح فيها التهديد لمصلحة الطفل، وإذا حدث بنتيجة سوء استعمال السلطة الأبوية أو نتيجة إهمال الوالدين أن تعرضت حياة

الطفل أو صحته (الجسدية أو النفسية) للخطر فإن القانون يعاقب المسيء في هذه الحالة بما نص عليه القانون الجزائي. وينص قانون الجزاء على أن تجاوز الحدود المتعارف عليها اجتماعياً في عقاب الطفل هو جنحة، وإذا ما تم تقييم هذا السلوك بالخبرة على أنه اضطهاد للطفل (Child Abuse) فإن الفاعل يعاقب بحسب المادة ١٨٨ من قانون الجزاء التي تنص على ما يلي :

«كل من يضطهد جسدياً أو نفسياً أحد أفراد أسرته، أو شخصاً ممن يرتبطون به بعلاقة اعتماد دائمة أو مؤقتة، أو شخصاً قاصراً أو شخصاً عاجزاً، فإنه يعاقب بحجز حريته لمدة تتراوح بين ستة أشهر وخمس سنوات».

أما إذا أدى التعذيب إلى أضرار بالغة بجسد الضحية أو بصحتها، فإن الفاعل يعاقب بنص المادة ١٥٥ من قانون الجزاء، التي يعاقب من يخالفها بعقوبة تتراوح بين سجن عام واحد إلى عشر سنوات.

وتدل أبحاث قام بها بواجيفسكي في بولونيا حول ظاهرة الهرب من المنزل على أن ٩٧٪ من أفراد العينة التي شملها البحث كانوا يتعرضون للعقوبات الجسدية من جهة والديهم. وبالنتيجة فقد تبين أنه من أصل ٦٣ حالة تمت دراستها (حالة هرب من المنزل) فإن الخوف من العقوبات الشديدة كان سبب الهرب في ٦١ حالة. ويشير بواجيفسكي إلى أنه يعتقد أن هذا الخوف كان واقعياً ومبرراً، لأن هؤلاء الأشخاص أو الجزء الأكبر منهم سبق لهم التعرض لمثل هذه العقوبات التي تثير فيهم الخوف (Blazejewski, 1979) .

تم في عام ١٩٨٠، خلال المؤتمر التاسع عشر للجمعية العلمية للأطباء الشعاعيين في مدينة تشيتشين البولونية، تقديم دراسات لبعض حالات «متلازمة الطفل المضطهد»، وتم نقاش حالات مماثلة بشكل موسع في «لجنة الصدمات» المنبثقة عن جمعية جراحي الأطفال البولونيين في عام ١٩٨١، وقد تميزت أعمال هذه اللجنة بكونها قد استطاعت أن تقدم بعض المعطيات الرقمية عن انتشار الظاهرة. فقد تبين مثلاً أن المستشفى المحلي في مدينة ياروسواف -وهي مدينة بولونية صغيرة- قد سجل خلال الأعوام ١٩٦٩-١٩٧٨ إحدى وسبعين حالة من حالات اضطهاد الطفل. وفي العيادة الجراحية للأطفال التابعة لجامعة لوبلين تم خلال الأعوام ١٩٧٤-١٩٨١ تسجيل ٢٢

حالة من هذا النوع، ثماني منها حدثت في عام١٩٨١ وحده، إضافة إلى سبع حالات اغتصاب فتيات في سن يتراوح بين خمسة أشهر إلى ثلاثة عشر عاماً (Czyz, op. cit).

أما أبحاث بيكارسكا فقد دلت على أن ٨١٪ من أهالي بولونيا يضربون أطفالهم، وأن ٤٤٪ منهم يستخدمون في ذلك العصا أو أدوات مشابهة في ضربهم، وعلى أن معظم الأهالي (من ٨٤ إلى ٩٧٪) غالباً ما يستخدمون مع أطفالهم شتى أنواع التهديد، ويتوجهون إليهم غالباً بالتعبير عن الغضب والقسوة (Piekarska, 1991) .

ينبغي أن نتوقع إذاً أن العدد الحقيقي للحالات - رغم عدم وجود إحصاءات بولونية رسمية- لايبتعد كثيراً عن مثيلاته من الأعداد في البلدان الأوروبية الأخرى، وأن مشكلة اضطهاد الأطفال موجودة هناك أيضاً بحجم يثير القلق.

### ٣-٢ : الآباء الذين يضطهدون أطفالهم

هل الشخص الذي يضطهد طفله هو شخص طبيعي؟ هل تظهر لديه اضطرابات خاصة أو على الأقل صفات شخصية خاصة؟ إن الإجابات عن هذا السؤال تختلف فيما بينها للأسف.

- **الاضطرابات العصبية النفسية**: تدل بحوث Elliot على وجود اضطرابات عصبية نفسية مختلفة مثل انخفاض القدرة على الضبط الانفعالي، اضطرابات الشخصية ذات الطابع المعادي للمجتمع، صعوبات في تركيز الانتباه، تترابط جميعها مع سلوك اضطهاد الأهالي لأطفالهم. ويضيف إليوت أيضاً أن بعض الاضطرابات المعرفية مثل محدودية الذخيرة اللفظية، بطء فاعليات التفكير، وبعض الاضطرابات الدماغية البسيطة، تحد من قدرة الجناة على التواصل الفعال مع الطفل، وتحد كذلك من إمكانيات تكيفهم مع المشكلات الأسرية. ويخلص هذا الباحث إلى أن الصعوبات العصبية النفسية يمكن لها أن تزيد من احتمالات ظهور أنماط السلوك غير الملائم عند الأبوين، وتقود بالتالي إلى سوء معاملتهم أطفالهم (Milner et al., 1991) . ويشير باحثون مختلفون إلى وجود علاقة بين انخفاض مستوى الذكاء عند الآباء وبين سوء معاملتهم للطفل. وقد دلل البعض على أن الآباء الذين يكون لديهم شيء من التخلف العقلي هم أشد قابلية من غيرهم لإساءة معاملة أطفالهم (المرجع السابق). وتوجد معطيات تشير إلى وجود اضطرابات

نوعية في المجال المعرفي عند الآباء العدوانيين، تخص قدرتهم على التفكير المجرد، والفهم السطحي لسلوك الأطفال، ونقص القدرة على اتباع استراتيجيات مناسبة في التعامل مع الطفل (Starowicz, 1992; Walker et al, 1988)، نقلا عن (Milner et al. op. cit) . ورغم أن هذه المعطيات وغيرها توحي بوجود علاقة وثيقة بين بعض الاضطرابات النفسية وبين اضطهاد الأطفال، فإن هناك أدلة عديدة من الجهة المعاكسة تعاكس هذا الزعم. فقد بينت دراسة Pollock & Steel في عام ١٩٦٨ أن الآباء المضطهدين لأطفالهم لا يبدون سلوكاً عدوانياً زائداً عن الحد في مجـــالات حياتهـــم الأخرى، وأنهم في هذه المجالات لا يختلفون عن بقيـة أفراد المجتمع (Steinmetz, 1987). ودلّت دراسة أجراها (Kempe & Helfer) أن ما لا يزيد على ١٠٪ من مضطهدي الأطفال يعانون من اضطرابات عقلية واضحة. وكما دلت دراسة سميث وزملائه باستخدام التخطيط الكهربائي للدماغ في عام ١٩٧٣ على أن الآباء الذين يضطهدون أطفالهم لايبدون أي اضطرابات عضوية دماغية تميزهم عن سواهم (المرجع السابق). وفي رأي شتينميتز فإن هؤلاء الآباء لا يبدون لا أكثر ولا أقل من غيرهم من الاضطرابات النفسية ولا الانفعالية.

- **المشكلات الانفعالية** : يبدو لدى مضطهدي الأطفال- كما يشير عديد من الباحثين - ضعف في قدرتهم على الضبط الخارجي (Ellis & Milner, 1981). وتؤيد ملاحظات عيادية صدق هذا الزعم، حيث إن هؤلاء الآباء بالذات يبحثون غالباً عن تبرير لتصرفاتهم في الظروف الخارجية (Pagelow, 1992; Milner et al, 1990) وقد أظهرت دراسات عديدة قام بها Zes-kind ومساعدوه على أن الأهالي الذين يضطهدون أطفالهم يتصفون بانخفاض قدرتهم على تحمّل صوت بكاء الرُضع، وقد دلت ملاحظاتهم أن هؤلاء الآباء يظهرون في مثل هذا الموقف بفرط في الاستجابات الفيزيولوجية لصوت بكاء الطفل (ارتفاع الضغط، تسارع إيقاع ضربات القلب، تزايد الواصلية الجلدية الكهربائية للجلد) وتكون كل هذه المؤشرات عندهم أعلى بشكل ملحوظ مما عند الأهالي الآخرين (Zeskind. 1991,1992) . وقد أكّد باور وتوينتيمان من جهة أخرى أن الأهالي العدوانيين يتصفون بفرط الاستجابة العصبية (Hyper Responsive) للإثارة (Milner et al.1991) . وقد أشارت نتائج دراسة قام بها كل من فوردي ولامب في عام ١٩٨٠ على أن الأمهات العدوانيات أبدين استجابات فيزيولوجية أشد بشكل واضح مما أبدته الأمهات الأخريات في مواقف بكاء الطفل أو ضحكه وصخبه، إذ ظهر عليهن انزعاج أشد وتعاطف أقل مع الرضيع

الباكي، وقيّمن صوت بكائه على أنه مزعج بوضوح أكثر مما فعلت الأخريات، وأيدت دراسة لاحقة أجراها (Friedrich) وزملاؤه صحة هذه النتائج (المرجع السابق).

- **العمليات المعرفية:** بيّنت فحوص عيادية أن الأهالي العدوانيين يتصفون بإدراك خاص لصفات سلوك الطفل. وقد أكد (Cone & Wood-Shuman) أن الأمهات العدوانيات يدركن سلوك الطفل على أنه سلبي وعدائي وقصدي بشكل أكبر مما تفعل الأمهات الأخريات (المرجع السابق). كما أكّد فريق بحث بقيادة (Reid) أن الأهالي العدوانيين بالمقارنة مع غيرهم هم أشد إدراكاً لأطفالهم على أنهم أكثر عدائية وأقل ذكاء وغير طبيعيين (Herzog. et al. 1992) وأظهرت دراسة قام بها (Twentyman & Larrance) أن الأمهات العدوانيات كن يرين سلوك أطفالهن الجيد على أنه ناجم عن عوامل خارجية في حين أن سلوكهم السيىء ناجم عن الطبيعة السيئة الثابتة للطفل نفسه (Milner et al. op.cit.). وعلى أساس هذه الدراسات المتعددة يمكن لنا أن نستنتج أن الأهالي المضطهدين للطفل يتجاهلون أو لا يرون الصفات الإيجابية فيه، وأنهم يتمركزون في نظرتهم إليه على صفاته السلبية. إن عملية إلصاق الأحكام (Stigmatizasion) التي يُدمغ بها الطفل يمكن أن تكون ناجمة عن إحباط توقعات الأهل من طفلهم. ولقد أكدت هذا دراسة قام بها Kempe ومساعدوه، حيث أبرزت النتائج أن الأهالي المضطهدين لأطفالهم يمتلكون (يبنون) توقعات غير واقعية أو عالية للغاية من أطفالهم (Milner et al. op.cit) . ولقد دلت بحوث لاحقة قام بها Perry ومساعدوه أن الأهالي العدوانيين يطلبون من أطفالهم أن يكون معدل نموهم أبطأ أو أسرع من مسار نموهم الطبيعي. ويؤكد باحثون متعددون من ناحية أخرى أن الأهالي العدوانيين يبنون حول أطفالهم توقعات إما مرتفعة أو منخفضة زيادة عن اللزوم (Kravitz & Driscoll, 1983, Mika, 1987) نقلاً عن : (Herzog et al, 1992) . إن هذه المعطيات المختلفة والمتناقضة أحياناً قد تكون ناجمة عن حقيقة مفادها أن توقعات الأهل من أطفالهم تتغير مع عمر الطفل ومع مواجهة إحباط التوقعات السابقة، إن الوالد الذي يبني توقعات مبالغ فيها من طفله سرعان ما يواجه إحباطات عديدة، وهو ما قد يقود مع الوقت إلى فقدان إيمانه بقدرات طفله، مما يدفعه إلى تبني توقعات وآمال منخفضة عن اللزوم فيما بعد. إن التوقعات غير المناسبة التي يتصف بها الأهالي المضطهدون لأطفالهم تدل على ضحالة معرفتهم فيما يخص موضوع تطور الطفل ونموه، وعلى انخفاض مهاراتهم التربوية (المرجع السابق).

- **الخبرات السابقة مع العنف لدى الجناة:** إن الخبرات المؤذية التي يمر بها الأهالي المضطهدون لأطفالهم أثناء خضوعهم في طفولتهم لعملية التنشئة الاجتماعية، تشكّل في رأي Fraczek مؤشراً هاماً يدل على المشكلات الشخصية التي توجد عند هؤلاء الآباء والأمهات، وتبقى هذه الخبرات على صلة واضحة بالميول التي تبدو لديهم كمربين إلى الغضب والتوتر الانفعالي بالإضافة إلى قوة الصراعات الأسرية الداخلية التي تبدو في حياتهم (Fraczek, 1986) يوجد على كل حال عدد كبير من البحوث التي توحي نتائجها بأن الآباء المضطهدين لأطفالهم كانوا هم أنفسهم في طفولتهم ضحايا أو شهود مثل هذا العنف في أسرهم .,Milner et al 1991, Bergman & Brismar, 1992, Steinmetz, 1987; Hilton, 1992 وعديد غيرهم. وهذا الاعتقاد متفق كلية مع نظرية Bandura في التعلم الاجتماعي (انظر الفصل الأول). إن الآباء يكونون عدوانيين تجاه أطفالهم لأنهم تربوا في أسر كان الآباء فيها يقدمون مثل هذا النموذج في السلوك. غير أن كثيرا من الباحثين من جهة أخرى يعارضون هذا التفسير البسيط والمباشر (علاقة السبب بالنتيجة) للظاهرة، ولكنهم لا ينفون على كل حال وجود علاقة بين الخبرات الباكرة وبين السلوك العدواني اللاحق. وتلفت الباحثة (Pagelow) النظر بحق إلى أن قلة حذر الباحثين في تعميم نتائج بحوثهم قد أدت إلى أن يتشكل وهم شائع (Myth) بأن العنف ينتقل أوتوماتيكياً من جيل إلى آخر، وأن كل ضحية تحمل في نفسها جانباً آخر قادماً (Pagelow, 1984; 1992) . ويؤكد Milner ملاحظة مشابهة حين يقول: إن من الواضح أن الخبرات السابقة مع العنف تشكل (عامل خطر Risk Factor) لظهور سلوك عنيف في الحياة الراشدة، ولكن ليس صحيحا أبداً أن مجرد وقوع الفرد في السابق في خبرة العنف يكفي وحده ليجعل منه مرتكباً للعنف فيما بعد (Milner et al., 1990). إن هناك عديداً من الآباء غير العدوانيين الذين تعرضوا في طفولتهم لمعاملة شديدة القسوة من قبل آبائهم، وهناك أيضاً عديد من الآباء العدوانيين الذين تربوا في أسر بعيدة تماماً عن السلوك العنيف (Truscott 1992, Herzog et al. 1992). ورغم العدد الهائل من الدلائل التجريبية على وجود هذا الترابط فإننا مازلنا حتى الآن غير قادرين على أن نحدد بالضبط طبيعة هذه العلاقة. وهناك من حاول أن يفسّر طبيعة هذه العلاقة انطلاقاً من السن التي تعرض فيها الراشد لخبرة العنف في طفولته، فيعتقد (Moran & Eckenrode) أن الأطفال الذين أسيئت معاملتهم قبل بلوغ الحادية عشرة من العمر يبدون فيما بعد في سن الرشد نقصاً أشد في

السيطرة على انفعالاتهم، وتبدو لديهم أعراض اكتئابية أقوى مما يظهر عند غيرهم Moran & Eckenrode, 1992 ولقد أشار ميلنر أيضاً إلى اهمية المرحلة التطورية في عمر الطفل التي تعرض خلالها للعدوان الجسدي من جهة أبويه على حياته فيما بعد (Milner et al., 1990). على أن من الواجب هنا أن نذكر أن هذه النقطة لم تُغن جيدا بالبحث، حيث يتم التأكد منها واستخراج أي تعميمات على أساسها. ويجب القول إن من غير الممكن تفسير طبيعة هذه العلاقة بالاعتماد والتركيز فقط على عاملين وحيدين، دون أن نأخذ بعين الاعتبار عوامل أخرى يمكن لها بكل تأكيد أن تقوي من هذه العلاقة أو تضعفها. وأقصد هنا بالعوامل الأخرى عوامل مثل: الخبرات الإيجابية في مرحلة الطفولة، نمط العلاقات مع الأقران في مرحلة المراهقة الباكرة والمتأخرة، تأثير المؤسسات الاجتماعية كالمدرسة وأماكن اللهو والعمل... إلخ. إن استعداد ضحايا العنف للسلوك بشكل عدواني يمكن أن يتم تعزيزه أو انطفاؤه، من خلال الخبرات الأسرية والاجتماعية المختلفة. لايمكن لنا كذلك أن ننسى الفروق الفردية بين الضحايا: فمختلف المتغيرات النفسية يمكنها أن تلعب دور الوسيط في زيادة أو خفض الآثار الصدمية لخبرة الاضطهاد، ونقصد بذلك متغيرات من نوع: قوة ووحدة الأنا عند الضحية (Pesso, 1992) ، قوة ومرونة وسائل الدفاع الأولية لديها، الاضطرابات العقلية أو اضطرابات الشخصية (Truscott, 1992).

– **صفات أخرى للجناة :** تدل نتائج بعض الأبحاث على أن الأمهات أشد ميلاً من الآباء لاستخدام العقوبات الجسدية حيال أطفالهم (Engfer & Schkeewind) نقلاً عن: (Steinmetz, 1987, Fraczek, 1986) ولكن أبحاثاً حديثة لم تؤكد مثل هذه النتيجة (Milner et al,1991) . وبالإضافة إلى ذلك فإن الأهالي الأصغر سناً نسبياً هم أشد ميلاً لاستعمال أنواع أشد من العقوبات البدنية بالمقارنة مع الأهالي الأكبر سناً (Boyer, 1992; Fraczek, op. cit) إن عمر الأبوين مرتبط على الأغلب بنضجهما وبخبراتهما الحياتية التي يمكن لنقصها أن يكون على صلة بسوء معاملة الطفل (Piekarska, 1991). ويمكن لنا في كل الحالات أن نعتبر أن الصفات التي تم ذكرها أعلاه هي عبارة عن عوامل خطر، كلما زادت شدة أحدها أو تجمّعت لدى شخص من الأشخاص ازداد احتمال ظهور السلوك العنيف لديه حيال الطفل.

وقد ميّز فرانسيس وفريقه خمسة أنماط من الأهالي المضطهدين لأطفالهم، وقد تم التوصل إلى

هذا التصنيف (Typology) بعد دراسة شملت ثمانين من الآباء المضطهدين لأطفالهم، حيث استُخدم معهم اختبار (Sixteen Personality Factor Questionnaire, 16-PF)، ثم تم تحليل نتائجهم إحصائياً بطريقة (Cluster Analisis) التي قادت إلى تمييز خمسة أنماط للأهالي الذين يضطهدون أطفالهم جسدياً:

١- النمط الأول هم الأهالي العدوانيون الخجولون، المنغلقون على أنفسهم، القلقون. ولا يكون لدى هؤلاء الأشخاص عادة مشكلات تتعلق بتناول الكحول، أو توجد لديهم بدرجات أقل بكثير مما توجد لدى الفئات الأخرى. ويكون لأفراد هذا النمط مستوى تحصيلي أقل مما لسواهم، ويكون عدد أطفالهم أكبر من أفراد بقية الأنماط. ويشكّل العدوان الجسدي على الأطفال بالنسبة لأفراد هذا النمط-جزئياً على الأقل- محصلة طبيعية لسوء تكيفهم الاجتماعي.

٢- يبدو أفراد النمط الثاني أكثر سواء، ويكون لهم مستوى تحصيلي مرتفع وعدد أقل من الأطفال بالمقارنة مع أفراد بقية الأنماط، ولا تبدو انفجارات العنف لدى هؤلاء ناجمة عن صفات شخصياتهم، ولكنها تنجم غالباً كما يبدو عن العوامل الضاغطة (Stress Factors). ولا يعاني أفراد هذا النمط من مضطهدي الأطفال مشكلات زوجية شديدة بالمقارنة مع أفراد بقية الأنماط.

٣- يتصف أفراد النمط الثالث بالاندفاع، ويكونون مسيطرين في البيت ويتمتعون بشخصيات قوية، وتظهر عليهم ميول قوية للسيطرة على الآخرين في طريقة تعبيرهم عن ذواتهم، ويكونون في العادة أكبر سناً وأعلى تحصيلاً بالمقارنة مع أفراد الأنماط الأخرى. ويشبه أفراد هذا النمط الأهالي العدوانيين الذين وصفهم (Wright) بأنهم: مرضى ولكن أذكياء (Sick but slick). وهم يتمكنون من التكيف بشكل جيد مع اضطرابهم، حيث يبدون متزنين. وقد أظهرت نتائج اختبار مينيسوتا متعدد الأوجه (MMPI) أنهم يتصفون بقدرة عالية على إظهار أنفسهم بأفضل صورة.

٤- أفراد النمط الرابع اندفاعيون كذلك، ويتصفون في الوقت نفسه بالميل إلى السلبية والخضوع في علاقاتهم مع الآخرين، ويغلب أن يكون هؤلاء الأفراد قد تربوا في أسر كان فيها كلا الأبوين يمارسان العدوان الجسدي ضدهم.

٥- يتصف أفراد هذا النمط بالعزلة والانغلاق على الذات، ويبدون حذرين شكوكين في علاقاتهم الاجتماعية، وهم يُبدون مستوى مرتفعاً من القلق والتوتر، وتبدو عليهم علامات التناقض

الانفعالي. وبمقارنة هؤلاء الأشخاص مع بقية الأنماط نجد أنهم هم الأقل اتزاناً من الناحية النفسية والانفعالية (Francis et al.,1992).

إن ميزة هذا التصنيف هي أنه لم يقم فقط بناء على الملاحظات العيادية الذاتية، ولكن نقطة ضعفه هي أنه قد تم التوصل إليه بناء على دراسة عينة مكونة من ٨٠ شخصاً فقط، ولا نعرف بدقة المعايير التي تم على أساسها اختيار هؤلاء الأفراد ليكونوا موضع بحث.

إن محاولات تصنيف مضطهدي الأطفال ومحاولات تحديد صفاتهم التي قدمنا مثلاً عنها فقط يمكن أن تكون ذات فائدة كبيرة من الناحية العملية، لأنها تسهل عملية تقديم العون النفسي للضحايا وللفاعلين كذلك، ولكن علينا أن نذكر أيضاً أن صفات الفاعل هي عبارة عن عنصر واحد فقط من عناصر عديدة تسهم في نشوء وتطور الظاهرة موضوع البحث، فهناك عناصر هامة أخرى مثل: نظام القناعات الاجتماعية، العوامل الضاغطة الموقفية، وغيرها مما ينبغي أخذه بعين الاعتبار.

### ٣-٣: الأطفال المعرضون للاضطهاد

إن بعض الظروف المحيطة بالطفل أو بعض صفاته تزيد من خطر تعرضه للاضطهاد من قِبل والديه. إن الأطفال الأيتام، والأطفال غير المرغوب فيهم، والأطفال الآتون من علاقات غير شرعية، والأطفال المعوقون أو المصابون بتخلف عقلي هم جميعاً معرضون أكثر من غيرهم من الأطفال لعنف آبائهم (Balcerek,1988). ويردد الآباء العدوانيون دائما أن أطفالهم ليسوا طبيعيين، وأنهم يثيرون المشاكل الكثيرة بالمقارنة مع سواهم، وأنهم أشد عصياناً وعناداً وإثارة للغضب، وأغبياء أو عصبيون (Milner et al.,1991). وتوجد كذلك إشارات إلى أن الأطفال الأكبر، والأصغر، والوحيدون في أسرهم هم أكثر تعرضاً للعقاب مما يتعرض له سواهم Engfer & Schkeewind نقلاً عن Milner et al , 1991, Fraczek, 1986 وهناك أدلة تشير إلى أن الصبيان أكثر تعرضاً للعقوبات من البنات (Steinmetz, 1987; Milner et al, 1991; Piekarska, 1991). ويمكن لنا أن نتشكك ببساطة في بعض هذه الصفات على الأقل، والتي تم تجميعها من قبل باحثين مختلفين انطلاقاً من الرؤية الذاتية لأهل الطفل. والسؤال هو، هل تشكل صفات الطفل مثل «العصيان،

الشذوذ، إثارة المشاكل» عوامل خطر لسوء معاملته في الأسرة، أم أن الأمر هو بالعكس: يصبح الطفل عاصياً وشاذاً ومثيراً للمشاكل حين يعامل بشكل سيىء؟ لا يمكن على كل حال أن نتجاهل حقيقة أن الأطفال الذين تتطلب العناية بهم وقتاً طويلاً بالمقارنة مع غيرهم (المعاقون مثلاً) هم بالنسبة لآبائهم عوامل مثيرة للضغط والتوتر (Stress Factors)، فإذا كان لدى هؤلاء الآباء استعداد لهذا النوع من السلوك تجاه الطفل فإن احتمال اضطهاد مثل هذا الطفل سيكون أعلى بالتأكيد. ويرى الباحث البولوني (Fraczek) أن مختلف المشكلات الانفعالية لدى الأهل والصراعات الأسرية فيما بينهم، وحقيقة أن بعض الأطفال هم أصعب من غيرهم في التعامل مع مربيهم، كل هذا معاً يشكل مجموعة من الظروف التي تقود إلى سهولة الاستجابة الغاضبة حيال الطفل، والشعور بعدم الثقة بل وبالعجز حياله أيضاً. وسواء في حالة الأمهات أم الآباء فإن تجمّع بعض الظروف الخاصة، مثل إدراك الطفل والنظر إليه على أنه مثير للمشاكل، ومثل سهولة استجرار الأهل إلى الاستجابات العنيفة، ومثل القناعة المتصلبة حول ضرورة الحفاظ على السلطة المطلقة للأهل على أولادهم، ومثل شدة الصراعات الزوجية والأسرية، وزيادة عوامل الضغط الخارجي، يعتبر هذا التجمّع للظروف منبئاً دقيقاً عن احتمال حدوث أشكال متطرفة من العقاب البدني ضد الطفل (Fraczek, 1986).

### ٣-٤: الاستغلال الجنسي للأطفال

في السنوات القليلة الماضية غدا موضوع استغلال الأطفال للإثارة أو للتلبية الجنسية عند الراشدين موضوعاً لفضائح يومية في كل وسائل الإعلام في شتى أنحاء العالم. إن الأطفال مهددون في كثير من الأسر بالتعرض إلى مثل هذا النوع من المعاملة من قِبل أبويهم، أو من قبل راشدين آخرين يقومون برعايتهم. وما زال اهتمام العلماء ينمو باستمرار بهذه الظاهرة، وذلك لأن المكتشفات التي تمت حتى الآن لم تستطع أن تفسر بشكل واضح جوهر مثل هذا السلوك من جهة الأهل. إن التحرش الجنسي هو في الواقع ظاهرة صعبة التعريف والتحديد بدقة. وفي أدبيات الموضوع نجد عديداً من المصطلحات التي تستخدم لوصف هذه الظاهرة، مثل: الاستغلال الجنسي للأطفال (Child Sexual Abuse) العنف الجنسي (Sexsual Violence) العدوان الجنسي (Sexsual Aggression) ، المهاجمة الجنسية (Sexsual Assault)، الاغتصاب

(Rape)، سفاح المحارم (Incest) . تستخدم هذه المصطلحات من قبل عديد من المؤلفين والباحثين دون تحديد دقيق لمعناها وللفروق فيما بينها، ويعتقد (Rosenfeld) أن سفاح المحارم والاستغلال الجنسي للأطفال هي عبارة عن نهايات متطرفة لمتصل ممتد من السلوكات الجنسية السوية (نقلاً عن Pagelow, 1984). أما (Schecter & Roberge) فيحددان العنف الجنسي ضد الطفل على أنه استجرار الطفل أو المراهق إلى فاعليات جنسية لا يعي طبيعتها بوضوح، ولا يسمح بها، وهي تنتهك القواعد الأخلاقية المرتبطة بالأدوار الأسرية الطبيعية (Bielawska-Batrowicz & Hanks, 1993) وقد قامت منظمة الصحة العالمية في عام ١٩٨٦ بتبني التعريف التالي: إن الاستغلال الجنسي للطفل (Child Sexual Abuse) يعني استخدام الطفل للحصول على اللذة الجنسية للراشد نقلاً عن (Starowicz, 1992).

إن العلاقة بين مفهومي العنف الجنسي والاستغلال الجنسي تبدو متفاوتة بين باحث وآخر، فيقول بعض الباحثين أن العنف الجنسي والاستغلال الجنسي هي ظواهر متداخلة فيما بينها، ولكنها ليست متطابقة: فكل عنف جنسي هو استغلال جنسي، ولكن ليس كل استغلال جنسي يتضمن استخداماً للعنف(Young, 1992, Waalker et al, 1992) على أن طائفة أخرى من الباحثين يرون على كل حال أن أبسط أشكال الاستغلال الجنسي للأطفال، حتى وإن لم يحتو على عنف جسدي أو لفظي مباشر، فإنه في واقع الحال اغتصاب لأبسط حقوق الطفل، وهو استغلال لضعفه ولبراءته، وهو بالتالي عنف بكل ما في الكلمة من معنى (Pagelow, 1984; Forword, 1992)

إن استغلال الطفل جنسياً قد يأخذ أشكالاً عديدة، فيمكن له ألاّ ينطوي على أي احتكاك جسدي (مثلاً: من خلال الأحاديث ذات المحتوى الجنسي)، أو أن ينطوي على اتصال جسدي مباشر، وقد يقوم هذا الاتصال على تهييج ومداعبات للمناطق الحميمية من جسد الطفل، أو على إجبار الطفل على مداعبة الأعضاء التناسلية للراشد. وقد يأخذ هذا الاتصال أشكالاً أكثر من ذلك إيغالاً في انتهاك حرمة الطفل، مثل إدخال الأصابع أو الأجسام الغريبة أو حتى الأعضاء التناسلية للراشد في جسد الطفل، أو إجبار الطفل على ممارسة الدعارة أو على تصوير أفلام إباحية. ويمكن للاستغلال الجنسي أن يترافق مع استخدام المخدرات أو الكحول أو المنومات، أو

استخدام القوة الجسدية للتغلب على مقاومة الطفل، أو إرهابه وتهديده بشتى أنواع التهديد ليحفظ الأمر طي الكتمان (Starowicz, 1992).

إن معظم المستغلين للأطفال جنسياً هم من الرجال، ويبين لنا ستاروفيتش مثلاً أن نسبة الرجال بين الجناة تبلغ ٧٠٪ تقريباً من مستغلي الصبيان، و ٩٦٪ من مستغلي البنات (المرجع السابق نفسه). وتركز الأبحاث المتعلقة بالعنف الجنسي في الأسرة على حوادث إغواء أزواج الأمهات والآباء لبناتهم، لأن البنات يشكلن السواد الأعظم من ضحايا العنف الجنسي في الأسرة (Pagelow, 1984; Young, 1992) وتدل أبحاث (Finkelhor) على أن نسبة ٥-٩٪ من الرجال الذين احتوتهم عينة البحث كانوا قد تعرضوا في طفولتهم للاستغلال الجنسي، مقابل ٨-٢٨٪ من النساء من أفراد العينة (Hall & Hirschman, 1992)، كما دلت هذه الأبحاث أيضاً على أن الصبيان يقعون على الأغلب ضحايا الاستغلال الجنسي من قبل راشدين غرباء وأكبر منهم سناً، أكثر مما تتعرض البنات لذلك، وأنهم أكثر منهن تعرضاً للعنف الجسدي بالمقارنة معهن، وأن الصبي الذي يتعرض لمثل هذه الخبرة لا يكون عادة الضحية الوحيدة للجاني. ومن جهة أخرى فإن النتائج تشير إلى أن العواقب البعيدة لخبرة الاستغلال الجنسي تكون في العادة أقل إيلاماً للصبيان مما هي للفتيات (Pagelow, op.cit).

إن تقدير مدى انتشار هذه الظاهرة التي هي موضوع نقاشنا يعتبر أمراً في منتهى الصعوبة، فهناك كثير من الحوادث التي لا يتم التبليغ عنها بأي شكل كان، وتظل طي الكتمان، ثم إن بعض الإحصاءات تأخذ في اعتبارها فقط تلك الحوادث التي يقوم فيها الجاني بإتمام الفعل الجنسي مع ضحيته، في حين أن إحصاءات أخرى تعتبر أن الاستغلال الجنسي يكون قد حدث حين تشعر الضحية (أو شعرت) بأن سلوك الجاني (الجسدي أو اللفظي أو حتى غير المحدد) كان له طابع الإغواء الجنسي وهو أمر ذاتي تماماً.

تشير أبحاث (Russell) عام ١٩٨٢، والتي شملت ألفاً من النساء، إلى أن ١٨٪ منهن قد مررن مرة واحدة على الأقل بعلاقات ذات طابع جنسي مع آبائهن قبل أن يتممن الثامنة عشرة من العمر (Pagelow, op. cit)، في حين دلت دراسة (Sarafino) على أنه في عام ١٩٧٠ في أمريكا مر ٢٥٠ ألف طفل أمريكي تعرضوا لخبرة استغلال جنسي من جهة أحد أفراد أسرتهم (المرجع السابق)، وتدل معطيات المركز القومي الأمريكي للوقاية من الاغتصاب (National Center of

the Prevention and Control of Rape) لعام ١٩٨٣ على أن ٨٥ ألف طفل في الولايات المتحدة الأمريكية يتم استغلالهم جنسياً من جهة أحد أبويهم أو من الأوصياء القانونيين عليهم (المرجع السابق).

يشكل الاستغلال الجنسي للضحايا الصغار صدمة حياتية كبيرة، وخيانة للثقة الأساسية بين الأبوين والطفل. إن الإنسان اليافع قد لا يدري بدقة طبيعة ما يحدث ولا يفهمه بالضبط، ولكنه يكون على كل حال شاعراً بالمفاجأة لهذا السلوك غير المعتاد من جهة الوصي عليه ويشعر بالرعب، وخاصة لأنه تابع له بشكل كامل من الناحية العاطفية والفيزيائية. وحتى إذا فهم الطفل مايجري له فإنه لا ملاذ أمامه للهرب، ولا يستطيع أن يتصرف في هذا الموقف بأي شكل كان.

إن عواقب الاستغلال الجنسي للطفل من قِبل أحد أبويه تتوقف على طبيعة السلوك الذي يسلكه هذا الأب، وعلى عمر الطفل وقت الحادثة، وعلى طبيعة العلاقة بينهما (Young 1992). وإذا ترافق الاستغلال بالعنف الجسدي أو التهديد بأشكاله المختلفة لضمان عدم إفشاء السر، فيمكن له أن يسبب للطفل آثاراً أشد على شكل قلق مزمن وفقدان واضح للثقة بالآخرين، ولقد بين باحثون مختلفون أن النساء اللاتي اختبرن في طفولتهن عنفاً جنسياً تظهر عليهن اضطرابات صحية ونفسية متعددة مثل: الاكتئاب العميق، القلق المزمن، اضطرابات جنسية، آلام حوضية مزمنة وآلام في الجهاز التناسلي، إدمان الكحول أو المخدرات، الشعور بفقدان السيطرة على المصير، والأفكار الانتحارية (Starowicz 1992, Boyer & Fine, 1992; Walker et al., 1992). وتوجد معطيات تدل على أنه بين الفتيات اللاتي يحملن قبل الأوان سفاحاً قبل العشرين من العمر، يوجد عدد غير قليل من ضحايا الاستغلال الجنسي في الأسرة، وتختلف تقديرات العلماء لنسبة هؤلاء بينهن: يقدر (Forest & Jones) هذه النسبة بـ ٥٤٪، في حين يقدرها (Henshaw) بـ ٦١٪، ويقدرها (Boyer & Fine) بـ ٦٨٪ (Boyer &Fine, 1992). وتشير نتائج هذه البحوث كذلك إلى نقص المعرفة والقدرة بالتحكم في الحياة الجنسية عند ضحايا العنف الجنسي، وتؤكد (Pag- elow) أن من الممكن تقسيم نتائج الاستغلال الجنسي للأطفال إلى نوعين، فهناك أولاً آثار قريبة صدمية مباشرة وهي: القلق، فقدان الثقة بالآخرين، المشكلات الدراسية المفاجئة، اضطرابات النوم، آلام جسدية ناجمة عن العنف الجسدي المرافق للحدث. وهناك ثانياً آثار بعيدة لاحقة وهي: الاضطرابات الانفعالية كالاكتئاب وانخفاض الشعور بقيمة الذات، إضافة إلى مشكلات سلوكية

مثل: الإدمانات المتعددة، ممارسة الدعارة، وكذلك مشكلات نفسية كتعدد الشخصية (Pagelow, 1984).

## ٣-٥: النظريات المفسرة لاستغلال الأطفال جنسياً من قبل والديهم

يمكن أن نصادف في أدبيات البحث محاولات عديدة لتفسير مثل هذا السلوك من جهة الأبوين. تسعى بعض هذه النظريات إلى الكشف عن عامل وحيد مسئول عن الظاهرة، في حين أن بعضها الآخر يحاول تفسير الظاهرة بإنشاء نماذج تفسيرية (Models) متعددة العوامل والأبعاد، تأخذ بعين الاعتبار الصفات المميزة للفاعلين، وكذلك العوامل الاجتماعية الكبرى Macrosocial Factors.

لقد كان فرويد أول من أشار إلى أن لدى الراشدين ميولاً مخفية لإدراك الأطفال كمواضيع للإثارة الجنسية وأن نظام القيم الاجتماعية يفرض على مثل هذه الميول الحظر التام (تابو) مما يجعل معظمنا يكبت هذه الميول (Pagelow, 1984). وقد افترض فرويد كذلك أن الطفل يمتلك مثل هذه الميول المحظورة اجتماعياً تجاه الأب المخالف له في الجنس (الجمالي ١٩٧٢). ويرى كثير من الباحثين أن الشطر الأكبر من مستغلي الأطفال جنسياً يمتلكون ميولاً جنسية واستثارة فيزيولوجية واضحة تجاه الأطفال (Quinsey & Chaplin, 1984, Hall et al.,1991). ولكن تصميم النظريات الفيزيولوجية لا يكفي لتفسير ظاهرة استغلال الأطفال جنسياً، لأن هناك عديداً من البراهين على أن مثل هذه الاستثارة الفيزيولوجية لا تتواجد عند عدد غير قليل من مستغلي الأطفال، وإضافة إلى هذا فإن مثل هذه الاستثارة موجود عند كثير من الراشدين الذين لايستغلون الأطفال جنسياً، وإن كان لديهم مثل هذا الميل والرغبة تجاه الأطفال (Hall & Hirschman, 1992)

يؤكد Gebhard ومساعدوه أن الاحتكاك الفيزيائي الاعتيادي مع الطفل قد ينقلب إلى احتكاك ذي محتوى جنسي، ولكن معظم الراشدين في مثل هذه الأحوال يضبطون أنفسهم ويقطعون التواصل. لكن ما يحدث عند الأشخاص ذوي الضبط الداخلي الضعيف (والضعف قد يكون دائماً أو لحظياً) أنهم لايستطيعون ضبط أنفسهم مما يعني أن يتطور الموقف ليأخذ شكل اتصال جنسي مع الطفل. وتحدث حالات ضعف الضبط الداخلي المؤقت على سبيل المثال تحت تأثير الكحول، أو تحت تأثير حالة انفعالية كالاكتئاب العميق (Pagelow, op. cit). على أننا نجد أن هذا التفسير غير مقنع، فإذا كان مصدر هذه الظاهرة يكمن في الاحتكاك الجسدي العادي بالطفل، فلماذا نجد

أن معظم مستغلي الأطفال هم من الرجال وليسوا من النساء، رغم أنهن بحكم دور الأمومة يكنّ على اتصال جسدي أكبر مع الطفل؟

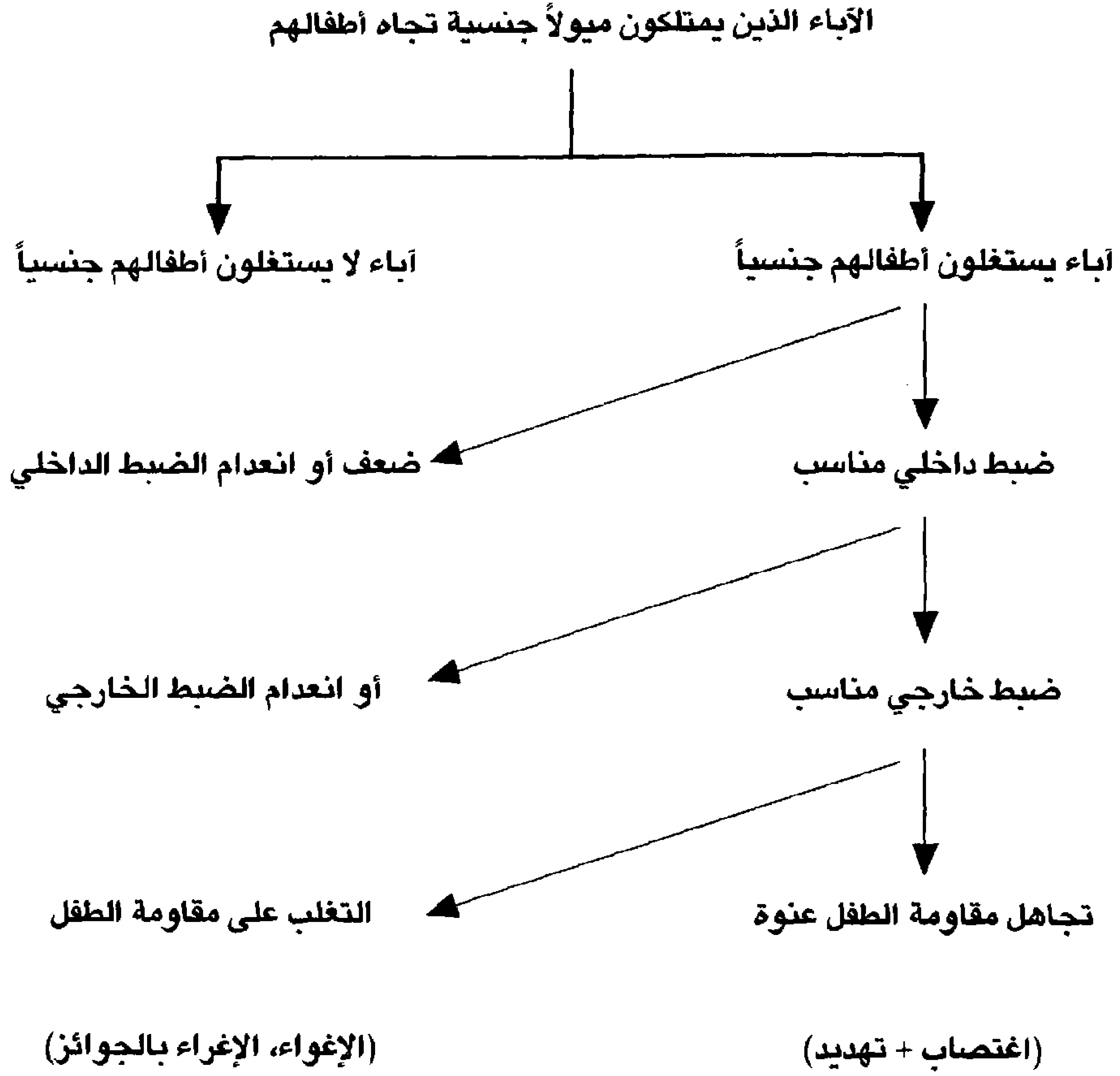
ويفترض البعض أن من الممكن تفسير ظاهرة الاستغلال الجنسي للأطفال بالاستعانة بالنظرية المعرفية السلوكية، التي تفترض أنه في أساس هذا السلوك يوجد إحباط للمشاعر الجنسية الطبيعية. إن انخفاض الشعور بقيمة الذات من الناحية الجنسية والخوف من الصد والهجران يقمعان الاستثارة الجنسية الطبيعية تجاه الراشدين من الجنس الآخر. يكون السلوك الجنسي تجاه الأطفال موجوداً في بادئ الأمر في الخيالات الجنسية، ومع الوقت يمكن لهذه التخيلات أن تنقلب إلى تخطيط واع، يجد سبيله إلى التحقق في الظروف «الآمنة» إن تحققت (Pithers) نقلا عن (Hall & Hirschman, 1992) . ويبدو لنا أن هذه النظرية هي أبسط من أن تفسر التعقيد الشديد الذي نراه في هذه الظاهرة. ومما يدعو إلى التشكك في كفاية هذه النظرية لتفسير الظاهرة المبحوثة حقيقة أن كثيراً من الأهالي المستغلين لأطفالهم جنسياً يمارسون حياة جنسية طبيعية وسارة مع أزواجهم، ولايواجهون من قبلهم أي صد أو إحباطات جنسية قوية (Pagelow, 1984).

يقترح الباحث دافيد فينكلهور تفسيراً متعدد الأبعاد لظاهرة الاستغلال الجنسي للأطفال، ويفترض هذا الموديل أن المشاعر الجنسية تجاه الأطفال موجودة عند كثيرين من الأهالي، ولكن بعضهم يضبط هذه المشاعر، في حين لا يضبطها بعضهم الآخر. وينقسم هؤلاء الأخيرون إلى فئتين، يكون أفراد الفئة الأولى منهما من الأشخاص ذوي الضبط الداخلي الضعيف، في حين يكون أفراد الفئة الثانية من أصحاب الضبط الداخلي الجيد. ويمكن أن نميز مجموعتين من الأشخاص ذوي الضبط الداخلي الضعيف: الأولى هي مجموعة الأشخاص الذين لا يمتلكون ضبطاً خارجياً مناسباً (وهم أشخاص لا يعبؤون بمقاومة الطفل، وهم إذاً الذين يغتصبون الطفل بالقوة)، والثانية هي مجموعة الأشخاص الذين يمتلكون ضبطاً خارجياً مناسباً. يتغلب أفراد هذه المجموعة على مقاومة الطفل عن طريق إغوائه أو شراء صمته بالهدايا، أو يغتصبونه عنوة مع تأمين أنفسهم من انكشاف أمرهم باستخدام شتى أنواع التهديد والضغط على الطفل (المرجع السابق). ويفسر فينكلهور النسبة المهيمنة للرجال بين مستغلي الأطفال جنسياً استناداً إلى خصوصية عملية التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الرجال والنساء، فبناتج هذه العملية يصبح الرجال حساسين جنسيا لا فقط تجاه المثيرات المباشرة أو الإشارات الواضحة من الشريك الجنسي، ولكن كذلك حيال الإشارات غير المباشرة أو المخفية، التي يتم إدراكها وتفسيرها من قبلهم على أنها إشارات جنسية مبطنة. وبالإضافة إلى ذلك فإن عملية التنشئة الاجتماعية تنمي

عند الرجال ميولاً أكبر لإقامة علاقات جنسية مع نساء أصغر وأضعف منهم، في حين أن النساء يربين بشكل معاكس، فمواضيع اهتمامهن الجنسي هم رجال أكبر منهن وأقوى وأكثر تجربة.

يميل أنصار حركة تحرر المرأة إلى افتراض (متطرف بما فيه الكفاية) مفاده أن الشعور بالتفوق عند الرجل هو السبب والمنبع الحقيقي لوقائع الاغتصاب ضد جميع أفراد الأسرة، فالرجال يستغلون تفوقهم في الأسرة ويعاملون أفرادها كما لو كانوا ملكاً خاصاً لهم، وعبيداً عليهم أن يخدموهم، وأن يجلبوا لهم الراحة والمتعة، فهم يعاملون هؤلاء الأفراد كما لو كانوا أشياء لأشخاص لهم حقوق ومشاعر (Muehlenhard, 1991, Pagelow, 1984) . لكن نظرة متفحصة ترينا أنه على الرغم من وجود عديد من الحالات التي يقود فيها تفوق الرجل ووضعه المتميز في الأسرة إلى جعله طاغية أسرياً، ولكن بالإمكان كذلك أن نجد كثيراً من الشبهات حول هذه الفرضية، والقاضية بأن لدى الرجال جميعاً قابلية وإمكانية الاستغلال الجنسي للأطفال بسبب وضعهم كذكور. تتعارض هذه الفرضية مع كثير من الملاحظات العيادية التي ترينا أن كثيراً من الرجال المستغلين لأطفالهم جنسياً لا يتمتعون على الإطلاق بوضعية متفوقة في أسرهم (Starowicz, 1992; Forward, 1992; Mthias, 1986).

يمكن للتصميم النظري (الموديل) الذي قدمه (Hall & Hirschman)، والذي سبق أن عرضناه في حديثنا عن ظاهرة اغتصاب الرجال لزوجاتهم (انظر الفقرة ٢-٤) أن يكون مفيداً أيضاً في تفسير ظاهرة الاستغلال الجنسي للأطفال عموماً ، ومن قبل ذويهم بشكل خاص. إن كثيراً من مستغلي الأطفال يتصفون بوجود أنماط استثارة جنسية منحرفة تجاه الأطفال، ولكن مجرد وجود هذه الإثارة الفيزيولوجية لا يكفي وحده لكي يقوم الراشد بمهاجمة الطفل جنسياً، فلكي يحصل ذلك لابد من توافر مجموعة من الميكانيزمات المعرفية، التي يبرر الراشد من خلالها سلوكه. ومن هذه الميكانيزمات مثلاً القناعات غير المنطقية بأن العلاقة الجنسية مع الطفل هي علاقة سارة كذلك بالنسبة للطفل ذاته، أو افتراض أن العلاقة الجنسية معه هي عبارة عن طريقة ممتازة للتربية الجنسية للطفل (لتعريفه بعالم الجنس). مثل هذه الاعتقادات المنحرفة التي تظهر عند مستغلي الأطفال جنسياً شديدة التنوع، على أن الجناة لا يقتنعون بها قناعة تامة، ولذلك فليس من السهل عليهم أن يتحدثوا عن هذه القناعات إذ يعلمون تماماً أنها مرفوضة تماماً اجتماعياً (Hall & Hirschman, 1991). ثم إن تقييم الموقف يعتبر عاملاً مهماً في إظهار الجاني لسلوكه حيال الطفل، وينطوي هذا التقييم على إمكانية التحكم في الطفل، حيث يتم التأكد من صمته. ومن المفيد هنا أن نلاحظ أن خطر التعرض للعقاب بناتج استغلال الطفل جنسياً يظل أقل بكثير من خطر




**الرسم ٢: تصنيف فينكلهور للآباء المعتدين على أطفالهم جنسياً.**

التعرض للعقوبة في حال اغتصاب شخص راشد. ومن العوامل التي تزيد من احتمال حدوث مثل هذا السلوك الجنسي تجاه الطفل هي الحالات الانفعالية غير الخاضعة للضبط عند الجناة. ومن العوامل أيضاً الخبرات السابقة للفاعل مع العنف الجنسي، وهذا العامل الأخير هو أكثر العوامل ظهوراً في أدبيات الموضوع، لأن كثيراً من نتائج الأبحاث ومن الملاحظات العيادية تدل على أن القسم الأكبر من مستغلي الأطفال جنسياً قد تعرضوا في طفولتهم لخبرات مشابهة (Starowicz, 1992; Forward, 1992; Boyer & Fine, 1992; Bishop & Patterson, 1992). ويبين هال وهيرشمان بأنه ليس من اللازم أن تتواجد كل العوامل السابقة الذكر في كل حالة من الحالات، وذلك لأن نظريتهما تنطلق من أن هذه الظاهرة هي نتيجة لتفاعل مجموع هذه العوامل. وقد يحدث

أن يظهر أحد هذه العوامل منفرداً وبقوة كبيرة، حيث يؤدي بمفرده إلى حدوث الاستغلال، لكن هذه الحالات تظل نادرة، لأن الأغلب أن يظهر عاملان أو ثلاثة عوامل وربما تجتمع كلها، لتتسبب مجتمعة في ظهور هذا السلوك عند الأهل (Hall & Hirschman, op. cit.) . ولقد ساعدت هذه النظرية مؤلفيها في إيجاد تصنيف للفاعلين (المستغِلين للطفل جنسياً) في عدة أصناف. يكون أفراد الصنف الأول أشخاصاً يهيمن في حالتهم العامل الأول، أي الشعور بالاستثارة الجنسية الشديدة تجاه الطفل، ويكون لمثل هؤلاء الأشخاص عادة عدة ضحايا هم غالباً من الذكور، ولايشترط أن يكون هؤلاء الصبيان من المحيط الأسري بالضرورة، ومن هنا فإن هؤلاء الأشخاص يتم اكتشافهم بسهولة أكبر من قبل أجهزة الشرطة. ويبدي بعض أفراد هذا الصنف سروراً خاصاً بممارسة العنف الجسدي أثناء الهجوم الجنسي(وقد يصل هذا العنف إلى درجة قتل الطفل بعد انتهاء الفعل الجنسي).

أما أفراد النمط الثاني فلا تكون الإثارة الجنسية حيال الأطفال عندهم مرتفعة بشكل مميز، ولكن يسيطر على حالتهم العامل الثاني، أي الفاعليات المعرفية. إنهم أشخاص يبررون سلوكهم عادة حين يبدون قناعتهم بأن الطفل، حتى وإن لم يبدِ الموافقة على الفعل الجنسي فإنه يحتاجه، أو أنه سيروق له حين يجربه مرة، وغالباً ما ينتمي الأهل الذين يغوون أطفالهم إلى هذا الصنف من الجناة. إن الرجال الذين يستغلون الأطفال في أسرتهم لا يشعرون غالباً بالمسئولية عن أفعالهم، لأنهم يفسرون تصرفات أطفالهم على أنها تصرفات إغوائية. ويعامل أفراد هذه الفئة ضحاياهم غالباً برفق حين يوافقونهم على الأفعال التي يقترحونها عليهم، أما حين تقاوم الضحية فإنهم يستخدمون حيالها أنواعاً شتى من التهديد أو الحرمان الاقتصادي وأشكال الضغط النفسي، فهم يعون تماماً حاجة أطفالهم إليهم، واعتمادهم الكامل عليهم انفعالياً واقتصادياً.

أما أفراد النمط الثالث فهم أشخاص اندفاعيون، لا يكون لاستغلالهم للطفل جنسياً طابع الفعل المخطط أو المبيت، ولكنهم غالباً ما يقدمون على فعلتهم تحت تأثير الكحول، أو تحت وطأة موقف حياتي أو أسري صعب.

أما أفراد النمط الرابع فهم أشخاص يعانون اضطراباً في شخصيتهم، وهم في الأغلب قد مروا في طفولتهم بخبرة الاستغلال الجنسي أو العنف الجسدي، وهم يتمتعون بقدر متواضع من المهارات الاجتماعية في التواصل مع الآخرين، وكثيراً ما يكونون من مدمني الكحول، ويعانون من صراعات أسرية مزمنة (Hall & Hirschman, op. cit.).

## ٣-٦: عواقب العنف الجنسي ضد الأطفال

إن عدوان الأبوين على الطفل قد يقود إلى عواقب مختلفة، تتوقف على بعض صفات مثل : عمره، حساسيته.. إلخ، وتتوقف كذلك على نوع الخبرات التي مر بها، كشدة العنف، أو نوع السلوك المستخدم، وتتوقف أخيراً على طبيعة العلاقات بين الطفل وأبويه. ويمكن عموماً أن نصف نوعين من هذه العواقب. يتضمن النوع الأول النتائج المباشرة للعدوان، وهي قد تكون نتائج جسدية أو انفعالية. وتتوقف النتائج الجسدية المباشرة على مدى تكرار وشدة الهجوم، فقد تكون في صورة مرئية، كالجروح أو الكدمات على جسد الطفل، أو تكون غير واضحة مباشرة للعيان، ككسور العظام وأذى الأعضاء الداخلية من جسم الطفل (Kashani et al., 1992; Steinmetz 1987; Pagelow,1984). أما النتائج الانفعالية المباشرة فهي قبل كل شيء مشاعر الرعب والقلق والعجز والغضب على الأبوين (Milner et al.,1991; Steinmetz, op.cit; Starowicz,1992).

أما النوع الثاني من نتائج استخدام العنف ضد الطفل فهي الآثار الآجلة للعدوان، وهي تنطوي على آثار انفعالية ومعرفية واجتماعية. تظهر لدى عدد غير قليل من ضحايا عنف الأبوين حالات من القلق والاكتئاب وضعف القدرة على ضبط الانفعالات، وتلازم مثل هذه المشكلات ضحايا العنف سواء في مرحلة المراهقة أو في حياتهم الراشدة (Obuchowska,1983; Milner et al.,1991; Steinmetz, op. cit; Martin & Elmer,1992). ويكون هؤلاء الأفراد في علاقاتهم بالآخرين قليلي الثقة، وغالباً ما يتصرفون بشكل عدواني مع أقرانهم في المدرسة ومع أفراد أسرتهم في حياتهم الراشدة (Biswas,1989; Vissing et al.,1991; Martin & Elmer,1992; Downey & Walker,1989). ويبدي ضحايا عنف الأبوين اتجاهات أشد تشجيعاً لاستخدام العنف كوسيلة لمواجهة مواقف الصراعات وكطريقة ناجعة في تربية الأطفال (Piekarska,1991;Pagelow, op.cit; Steinmetz, op.cit)

## ٤- عنف الأبناء تجاه والديهم

إن الأغلب أن يتجه الآباء بالعنف تجاه أبنائهم، ولكن قد يحدث أيضاً أن يكون الأبناء هم العدوانيون تجاه أبويهم. إن معظم الأهالي الذين يقعون ضحايا لعنف أبنائهم يكونون في عمر

متقدم (٦٠ عاماً أو أكثر)، ولكن هناك أيضا حوادث يقع فيها الأهل ذوو العمر المتوسط ضحية لعنف أبنائهم الأحداث (Kashani et al.,1992).

ترى باجلو أن هناك فروقاً جوهرية بين حوادث العنف ضد الآباء المسنين، وبين حوادث العنف ضد الآباء الأصغر سناً، فنوعية العنف المستخدم وأسبابه يكون لهما في الحالتين طابع مختلف للغاية (Pagelow,1984) . ويبدو هذا منطقياً جداً إذا قارنا صفات ووضعية الآباء المسنين مع الآباء في سن متوسط، فالمسنون يكونون في العادة أكثر اعتماداً وحاجة لرعاية وحنان أبنائهم سواء من الناحية الانفعالية أو الاقتصادية، وهم قبل كل شيء معتمدون عليهم بسبب حالتهم الصحية التي تؤدي في كثير من الحالات إلى أن يصبح الآباء عاجزين تماماً حيال أبنائهم، أما الآباء ذوو السن المتوسط، فبرغم إمكانية كونهم أضعف جسدياً من أبنائهم، إلا أنهم يحتفظون بكثير من الاستقلالية والكفاية الاقتصادية في علاقاتهم مع أبنائهم.

إن الإحصاءات المتعلقة بهذا النوع من العنف الأسري تظل غير دقيقة ومنخفضة بشكل واضح عن الواقع، مثلها في ذلك مثل الإحصاءات المتعلقة بأنواع العنف الأسري الأخرى، حيث ان نسبة قليلة من الحوادث يتم تسجيلها، ويقدّر عالم النفس الأمريكي Oliviera الذي اهتم لسنوات عديدة بمشكلات المسنين نسبة الحوادث المسجلة إلى العدد الفعلي بـ ١٩٪ فقط (Pagelow,1984). وتدل نتائج أبحاث (Cornell & Gelles) على أن ٩٪ من الأهالي الأمريكيين الذين لهم أبناء في سن يتراوح بين ١٠-١٧ عاماً (أي ٢,٥ مليون أسرة) قد تعرضوا للهجوم من قبلهم، وأن ٣٠٪ من هذه الحالات (٩٠٠ ألف أسرة) كان الهجوم فيها على شكل عنف جسدي مثل: اللكم، الركل، العض، القرص، بل وحتى المهاجمة بالسكين أو التهديد بالسلاح الناري (Steinmetz, op.cit.). وتدل معطيات أمريكية أحدث من هذه على أن ٤٪ من كبار المجتمع الأمريكي يتعرضون غالباً لشتى أنواع المعاملة السيئة من قبل أفراد أسرتهم (Jaffe et al.,1990). وتشير معطيات بحث أجراه الياسين في العراق إلى أن ٢٠٪ من الأحداث الذين شملهم البحث قد اعترفوا بأنهم يشعرون بالكراهية والاحتقار لآبائهم، في حين أن ١٨,٣٪ منهم اعترفوا بوجود هذه المشاعر لديهم تجاه أمهاتهم، ومن جهة أخرى فإن ١٠٪ منهم اعترفوا بأنهم لا يبالون بآبائهم، واعترف ١٣٪ منهم باللامبالاة تجاه أمهاتهم. وقد أشارت نتائج هذا البحث نفسه إلى أن ٥٠٪ من حوادث القتل التي ارتكبها الأحداث في العراق كانت موجهة نحو الأمهات،الأخوات، أو بنات العم بهدف «غسل شرف

العائلة». لقد كان مرتكبو هذه الجرائم فخورين بارتكابهم لها، وقد استفادوا فضلاً عن ذلك من أحكام جزائية مخففة (الياسين ١٩٨١).

يمكن التمييز بين صنفين من التصرفات العدوانية ضد المسنين في الأسرة، فأولاً هناك العنف السلبي، الذي يقوم على إهمال وتجاهل الأبوين المسنين وعدم الاهتمام بحاجاتهما المتعلقة بتناول الطعام أو الدواء أو النظافة الشخصية، وهناك ثانياً العنف الفاعل (الإيجابي) اللفظي (كالسخرية والشتائم أو الصراخ والتعنيف)، أو الجسدي (كالصفع أو الإجبار على تناول الطعام أو العقاقير)، أو النفسي (كالحبس في الغرفة، تجاهل حقوقهم، انتهاك ساعات نومهم أو نظام طعامهم... إلخ) (Kashani. et al, 1992; Starowicz, 1992) وتقدّر شتينمتز نسب حدوث كل واحد من أنواع العنف المذكورة على النحو التالي: ٢٠٪ من الضحايا يتعرضون للسباب والصراخ، ٨٪ يُحبسون في البيت أو يتعرضون إلى العزلة التامة، ٥٪ يُحبسون في غرفة واحدة ويتم تجاهل وجودهم تماماً، ٤٪ يتعرضون للعنف الجسدي، ١٧٪ يحرمون من الطعام أو الدواء (Steinmetz,1987).

تكون غالبية ضحايا هذا النوع من العنف من النساء التي تتراوح أعمارهن بين ٧٥-٨٥ عاماً (Starowicz,1992.; Kashani et al,1992) . وهذه الغلبة لعدد النساء في الضحايا ناجمة عن حقيقة كون النساء يعمرن على العموم أطول مما يعمر الرجال، وأنهن يكنّ في العادة أصغر من أزواجهن بحوالي ٥-١٠ سنوات، مما يؤدي إلى أن ٧٧٪ من الرجال المسنين يعيشون مع زوجاتهم، في حين أن ٣٦٪ فقط من المسنات يعشن مع أزواجهن (Pagelow, 1984) .

هناك معطيات تشير إلى أن الأهالي المسنين الذين يتعرضون لعنف آبائهم يكونون في الأغلب قد استخدموا معهم عقوبات شديدة في طفولتهم، كما يغلب أن يكون الآباء منهم في الماضي ميالين للعنف في تعاملهم مع زوجاتهم. وتدل نتائج بحث أجري على الأحداث القتلة لآبائهم على أن هؤلاء الآباء كانوا في الماضي يضطهدونهم جسدياً كما يضطهدون أمهاتهم، ولم يكن هذا الاضطهاد على شكل هجوم جسدي نادر الحدوث، بل كانت حوادثه متكررة تعكس قسوة مزمنة من جهة الأب على أفراد أسرته. إن حوادث العنف الذي يبدو بين الأبوين، والعنف الذي يوجه إلى الطفل، تشكل بالنسبة إلى الطفل «حقل تدريب» يتعلم فيه استخدام العنف واعتباره أسلوباً طبيعيا وفعالاً في حل المشكلات في علاقاته مع باقي أفراد الأسرة وخارجها أيضاً، فالطفل الذي

يستخدم معه أبواه العنف بشكل مزمن يشكل في نفسه كراهية عميقة تجاههما، ومثل هذا الطفل الذي يشعر بسوء معاملة والديه يتصرف تجاههما - حين يصبحان مسنين- بأسلوب مشابه لما تعرض له في طفولته(Kashani et al,1992; Steinmetz, 1987; Starowicz, 1992).

إن الأبناء الذين يعتنون بشؤون آبائهم المسنين، وفي حال كونهم يحيون حياة مليئة بالضغوط (مثلاً بسبب صراعاتهم مع زوجاتهم أو بسبب العبء الاقتصادي) فإن خطر سوء معاملتهم لهؤلاء الآباء يزداد خمسة أضعاف عما هو عند سواهم (Steinmetz, op. cit.).ويلفت (Oliviera) الانتباه إلى أن بعض التغيرات في إيقاع حياة المسنين وتدهور قدراتهم، قد لا تكون مفهومة بالنسبة لأبنائهم الذين يعنون بهم، وغالباً ما يحدث أن تقل حاجة المسن إلى النوم، وأن يذهب مع ذلك إلى فراشه مبكراً، فيستيقظ في ساعات الصباح الأولى، معكراً بذلك إيقاع حياة بقية أفراد الأسرة. ويلجأ الأبناء في غير قليل من هذه الحالات إلى إجبار مثل هذا المسن على تناول حبوب منومة، من أجل أن يتمكن من النوم بشكل «طبيعي». ويدعو (Oliviera) هذه الحالات التي صادفها كثيراً في عمله مع المسنين بمتلازمة الطناجر والمقالي«Pots & Pans(Stein-metz,1987) Syndrom».

## ٥ - نظريات العنف الأسري

يمكن على العموم القول إن النظريات التي تفسر العنف والعدوان في الأسرة تمثل انعكاساً بدرجة كبيرة للنظريات العامة للعدوان، وقد سبق لنا الحديث عنها في أماكن متعددة في هذا العمل. ويبقى لنا في هذا المكان أن نعرض تصنيفاً لهذه النظريات، أخذناه عن الباحثة الأمريكية سوزان شتينميتز.

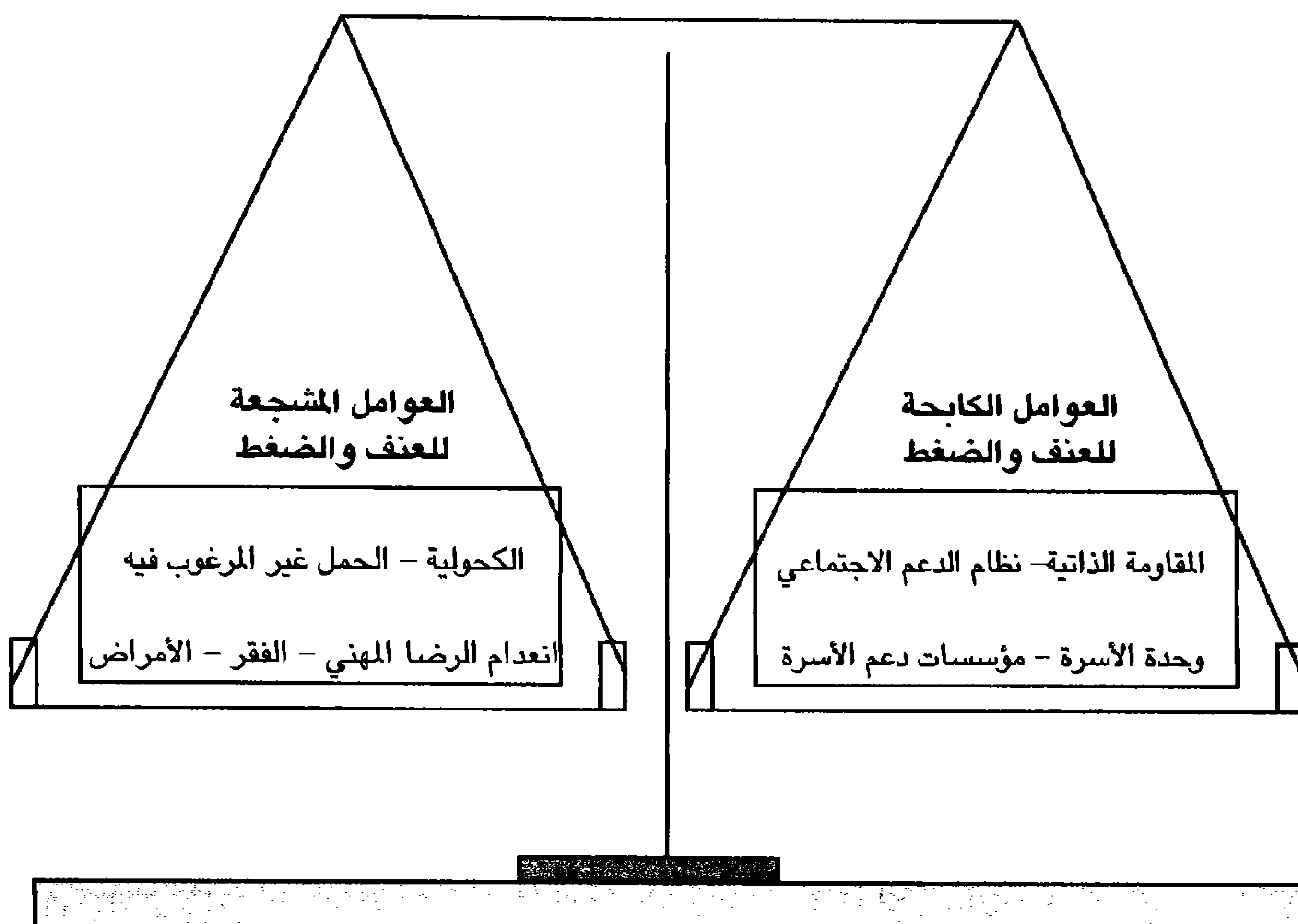
هناك أولاً النظريات الفردية الداخلية، وهي تلتمس أسباب العنف الأسري في الصفات غير السوية للفاعلين أو للضحايا، أو في الاضطرابات الوراثية أو الاضطرابات النفسية عندهم، ويوجد في هذه النظريات تركيز خاص على صفات مثل: التخلف العقلي، الاضطرابات الوظيفية الدماغية، الشخصية اللااجتماعية (السيكوباتية)، الاضطرابات العصبية، ضعف الضبط الانفعالي، انخفاض القدرة على مواجهة مواقف الضغط (Stress).

وهناك ثانياً نظريات نفسية اجتماعية، تركز على الفاعليات النفسية والمعرفية، وعلى بعض الظروف الاجتماعية التي تيسر وتشجع ظهور العنف الأسري. ومن أمثلة هذه النظريات نجد نظرية التعلم الاجتماعي، نظرية النظم، ونظرية التفاعل الرمزي. تفترض نظرية التفاعل الرمزي أن العمليات المعرفية تلعب دوراً أساسياً في ظهور السلوك العدواني بين أفراد الأسرة، فطريقة إدراك الفرد للعلاقات الأسرية يمكنها أن تكبح العدوان أو أن تسهّله، وإذاً فإن للتفسير الرمزي لشتى أنواع السلوك من قبل ضحية العدوان ومن قبل بقية أفراد الأسرة دوراً لا يقل أهمية عن دور السلوك العدواني نفسه في تطور العلاقات بين هؤلاء الأفراد. وفي سياق هذه النظرية نجد اهتماماً كبيراً بعوامل مثل: الكحولية، العمر، الطبقة الاجتماعية، الوضع الاقتصادي، مستوى التعليم، الأصول التي تنحدر منها الأسرة...إلخ.

وهناك ثالثاً النظريات الاجتماعية الثقافية، وهي تتجه في اهتمامها إلى عوامل مثل: العِرق، الدين، نظام القناعات الثقافية، ونظام المداخلات والرعاية الاجتماعية... إلخ.

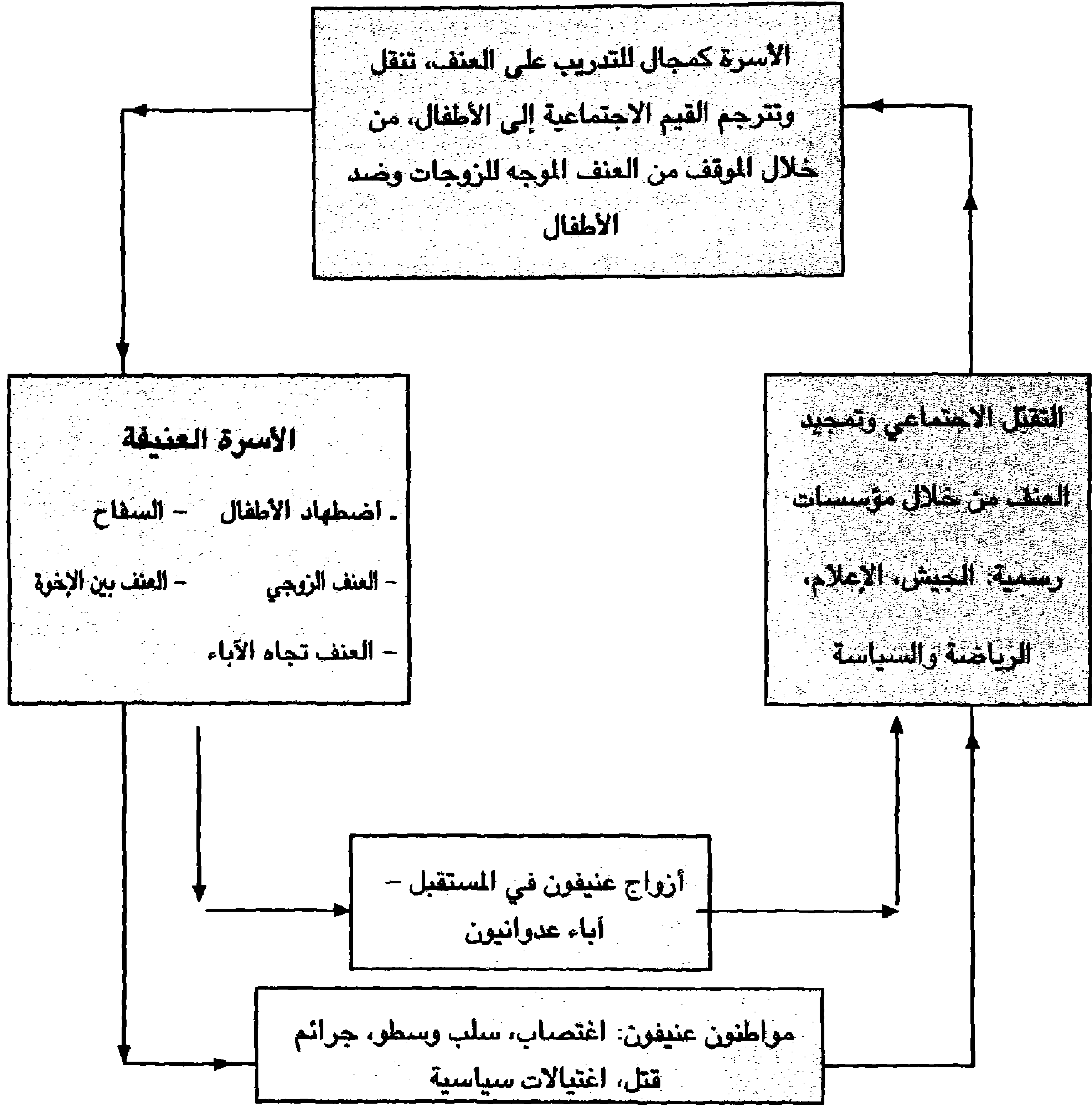
ويوجد رابعاً المدخل الكلي إلى ظاهرة العنف الأسري، الذي يقوم على الاستفادة من شتى عناصر المعرفة، وكمثال على هذا النوع من الفهم يمكن أن نذكر الموديل رباعي العوامل (The Quadripartite Model) الذي قدمه الباحثان (G.Hall & R.Hirschman) والذي سبق لنا شرحه سابقاً (انظر:٢-٤). ونعتقد أن المدخل الكلي هو أكثر أنواع النظريات فائدة في تفسير وتوضيح تعقد ظاهرة العنف الأسري، ولذا سنقدم فيما يلي بعض الأمثلة التي تشرح هذا المدخل.

قامت الباحثة شتينميتز بتقديم تصور واضح وبسيط لتفسير العنف الزوجي، وهو موديل الميزان (انظر الرسم ٣). تفترض شتينميتز أن العلاقة بين العوامل التي تسهل والتي تكبح ظهور العنف الأسري يمكن أن توضح بمثال الميزان، حيث يتم تمثيل كل منهما على إحدى كفتيه. فمن الجهة الأولى نجد عوامل تزيد من مستوى الضغط (Stress) والصراع والعنف، ومن الجهة الثانية نجد العوامل الكابحة لظهور العنف والضغط والصراع. ومن عوامل الجهة الأولى نجد على سبيل المثال: البطالة، الأمراض، الحمل غير المرغوب فيه، الكحولية... إلخ، أما أمثلة عوامل الجهة الثانية فهي: مقاومة كل من الشريكين واتزانه، نظام الدعم الاجتماعي، وحدة الأسرة وتماسكها، مؤسسات تقديم العون للأسرة... الخ (Steinmetz, 1987).



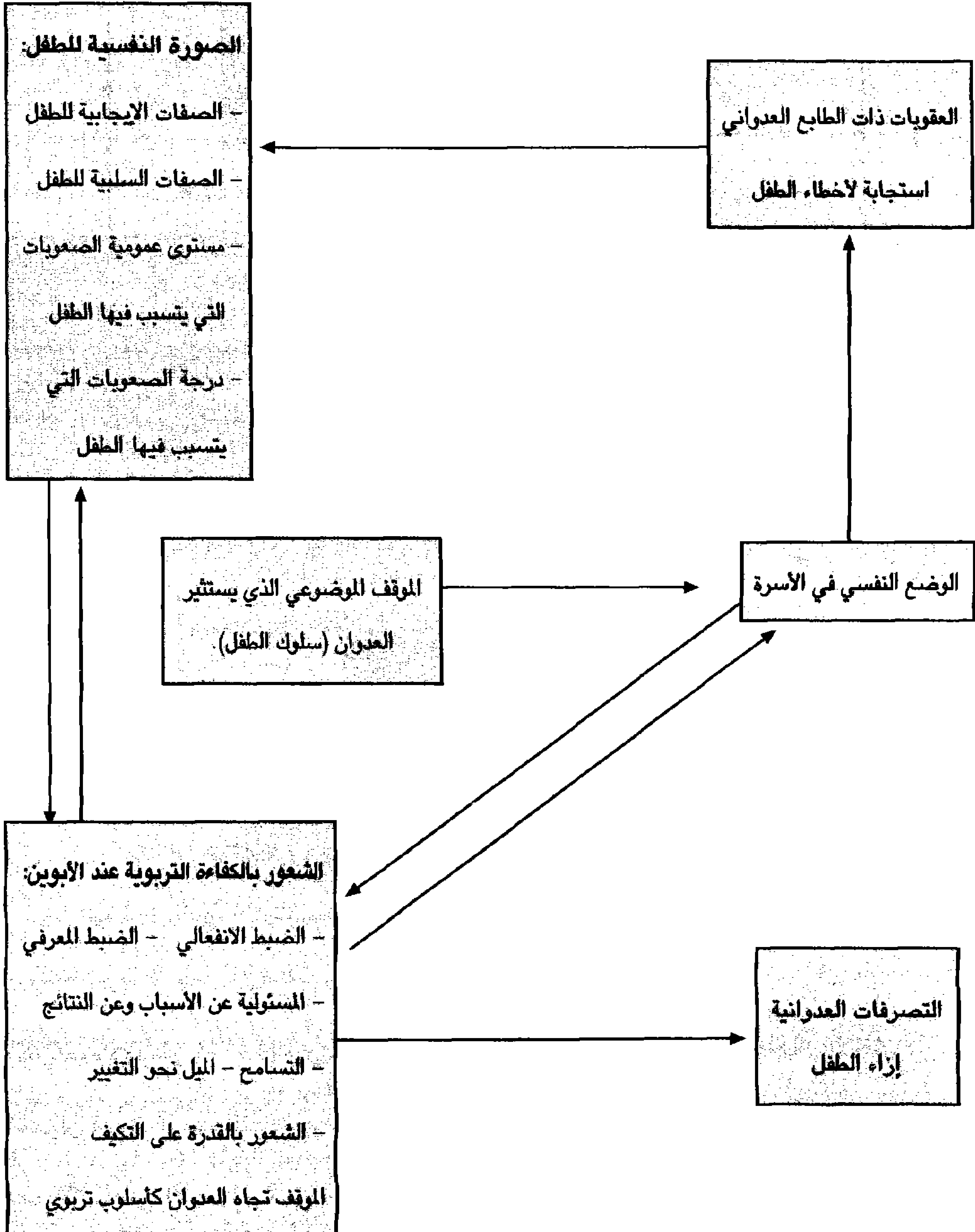

**الرسم ٣: موديل الميزان لشتينميتز، نقلاً عن (Steinmetz,1987).**

وتقدم شتينميتز تفسيراً نظرياً إضافياً للتفاعل الدوري بين العوامل الميكرو والماكرو سوسيولوجية (انظر الرسم ٤)، يبين الطابع الدوري للعنف الأسري، والعوامل التي تسهم في نقل هذا العنف من جيل إلى آخر. وتظهر في هذا الموديل كذلك العلاقة بين العدوان الأسري والاجتماعي، حيث تفترض شتينميتز أن الأسر العدوانية تنتج غالباً أزواجاً وآباء ومواطنين عدوانيين. إن الأشخاص الآتين من مثل هذه الأسر يكونون ميالين عادة إلى تقبل وتبرير العنف، ومن هنا فإنهم يبحثون عن أجواء يكون العنف فيها مبرراً ومقبولاً في العلاقات الأسرية. وتؤكد الملاحظات العيادية صدق هذا الفرض، حيث لوحظ مراراً وتكراراً أن الرجل الذي تربى في أسرة عنيفة، والذي يفضل نموذج التفوق الذكري في الأسرة، غالباً ما يرتبط بامرأة ذات خبرات أسرية مشابهة. وبناء على ذلك لا تكون حوادث العنف في الأسرة غريبة عليها، ويكون من الأسهل عليها أن تتقبل دور المرأة الخاضعة، لأن هذا الدور منسجم مع خبراتها السابقة (Skynner, 1992). وتوجد معطيات أخرى تؤكد هذه الآلية في نقل العنف من جيل إلى آخر، سبق لنا أن ناقشناها في




**الرسم ٤ : نموذج شتينميتز للتفاعلات الدورية المتبادلة بين العوامل الماكرو والميكرو اجتماعية عن (Steinmetz,1987)**

مكان سابق (انظر ٢-١-١) ويوجه موديل شتينميتز هذا انتباهاً خاصاً للاتجاهات الاجتماعية من العدوان في شتى مجالات الحياة العامة، كما تبدو في وسائل الإعلام أو في الرياضة. وتساعد هذه الاتجاهات الاجتماعية في تشكيل نماذج عدوانية تشجع وتبرر خبرات العنف التي يتعرض لها الفرد في حياته الباكرة، فيقوم الفرد بعد ذلك بتقليد هذه النماذج ناقلاً العنف بالتالي إلى أسرته الجديدة (Steinmetz,1987) .




الرسم ٥ : التصور النظري لبيكارسكا لتفسير عنف الآباء تجاه الأطفال

وفي الأدبيات البولونية قدمت الباحثة بيكارسكا موديلاً مهماً أوضحت من خلاله محددات عدوان الأهل تجاه أطفالهم (Piekarska, 1991). ويفرّق هذا الموديل (الرسم ٥) بين نوعين من أنواع السلوك العدواني للأبوين تجاه أطفالهما، فهناك أولاً العقوبات التي تبدو على شكل سلوك عدواني، والتي تنجم أساساً من طبيعة العلاقة والاحتكاك بين الأبوين وأطفالهما، هذه العلاقات التي تتطلب من الأهل أن يضبطوا سلوك أطفالهم وينشئونهم تنشئة اجتماعية صالحة، ومثل هذه العقوبات تكون ناجمة فقط عن حرص الأبوين على أمن الطفل وعلى مصلحته. وهناك ثانياً سلوك الأهل العدواني تجاه أطفالهم الذي لا ينجم عن طبيعة الواجبات الأبوية، بل عن موقفهم العدائي من الطفل. وتفترض صاحبة هذا الموديل أن صورة الطفل في عيني أبويه، والتي تتشكل عبر مواقف التفاعل العديدة بينهما وبينه، تلعب دوراً أساسياً في شعور الأهل بالكفاءة التربوية، كما تشكل عاملاً أساسياً من عوامل سلوكهم العدواني تجاه الطفل في المواقف الصعبة.

ولعل الميزة الرئيسة لهذا الموديل هي كونه يقدم هذا التمييز العميق المغزى بين سلوك الأهل العقابي تجاه الطفل وبين سلوكهم العدواني تجاهه.

وتختلف الموديلات الشمولية (متعددة الأبعاد) للعدوان في الأسرة عن غيرها من الموديلات في أنها تفسر هذا السلوك ليس انطلاقاً من علاقات سببية متصلبة وبسيطة، بل من خلال كامل السياق الموقفي الذي لا يقتصر على وصف سلوك المعتدي، بل يتعداه ليصف الظروف العامة المتعلقة بالتفاعل الأسري، والشروط الاجتماعية التي تؤثر بوضوح على شدة وشيوع العدوان في الأسرة.

## ٦- الصعوبات المنهجية التي تواجه أبحاث العنف الأسري

إن الصعوبات النوعية المتعلقة بحميمية الجو الأسري، والمرتبطة بالحدود الأخلاقية المرتبطة بالضبط التجريبي الدقيق لتصرفات أفراد الأسرة، تشكل بمجموعها عقبة رئيسة على طريق تخطيط الأبحاث التجريبية في هذا المجال، ويصادف الباحث في مجال العنف الأسري كذلك الصعوبات المنهجية التالية:

- إن معظم البيانات التي يجمعها الباحثون تحمل الطابع التاريخي، وبالتالي فليس لدى الباحث أي ضمانة عن صدق البيانات وواقعيتها، بسبب الفروق الفردية في قدرة الأفراد على تذكر التفاصيل.

- معظم المعلومات يتم جمعها من مصدر واحد في الأسرة، ويواجه الباحث الذي يحاول اللجوء إلى مصادر أخرى صعوبات بالغة في معظم الأحيان، مثلا في حالة جمع المعلومات عن الخبرات القديمة لمفحوص راشد عن أسلوب معاملته من قبل والديه في طفولته. وقد حاول بعض الباحثين مقارنة النتائج التي حصلوا عليها من مختلف أفراد الأسرة، فقارن شتراوس إجابات ١٥٠ طالباً عن شدة شيوع مظاهر العنف في بيوتهم مع إجابات ٥٧ من الآباء و ٦٠ من الأمهات، فتبين له أن معامل الترابط مع إجابات الآباء بلغ ٥١,٠ في حالة العدوان اللفظي، و ٥٦,٠ في حالة العنف الجسدي، في حين كان معامل الترابط مع إجابات الأمهات ٤٣,٠ في حالة العدوان اللفظي، و٣٣,٠ في حالة العنف الجسدي (Steinmetz, 1987). وتدل أبحاث Szin-ovacz على أن الأزواج يختلفون فيما بينهم في تقدير شدة وشيوع السلوك العدواني فيما بينهم، فقد قدّرت الزوجات سلوك أزواجهم على أنه عدواني بما يزيد بمقدار ٥٠٪ مما قدر الأزواج أنفسهم، في حين قدر الأزواج سلوك زوجاتهم على أنه عدواني بما يزيد بمقدار ٢٠٪ مما قدرت الزوجات بأنفسهن (المرجع السابق نفسه). إن الإدراك الذاتي للعلاقات الأسرية يشكل إذاً مشكلة إضافية في وجه الحصول على معلومات دقيقة عن العنف الأسري.

- إن المصطلحات التي نصادفها في البحوث المختلفة المتعلقة بالعنف الأسري تشتمل على عديد من المصطلحات المتقاربة والمترادفة والصعبة التحديد، مما يشكل صعوبة منهجية واضحة. ويسجل لنا ( Resnick & Sweet) أن تفسير ومقارنة نتائج البحوث المختلفة المتعلقة بالعنف الأسري هو مهمة بالغة الصعوبة، لأن الباحثين يستعملون في كثير من الأحيان المصطلحات نفسها التي يعطيها بعضهم تعريفات محددة وضيقة، في حين يعطيها بعضهم الآخر تعريفات واسعة وفضفاضة (Kashani et al. 1992; Pagelow, 1984; Steinmetz, 1987) . ولا يبدو أن التغلب على هذه الصعوبات المنهجية هو أمر متاح في الوقت الحاضر، ولكن حقيقة توجه انتباه عدد غير قليل من الباحثين إلى هذه الصعوبات يزيد من الأمل في إمكانية التغلب عليها خلال فترة غير طويلة.

إن مستقبل الأبحاث المتعلقة بالعنف الأسري يبدو عريضاً جداً، فحتى سنوات السبعينات من هذا القرن كانت الأدبيات العلمية المتعلقة بهذا الموضوع لا تكاد تتجاوز بضعة أبحاث هامشية. في ذلك الوقت كانت ظواهر العنف في الأسرة تعامل على أنها مشكلات فردية ونادرة تقتصر تجلياتها على العلاقات التي يكون فيها أحد أطراف الصراع من الأشخاص العصابيين أو الذهانيين (Pagelow, 1992). أما اليوم فإن من النادر أن نصادف مثل هذه القناعات، وخلال

السنوات العشرين الأخيرة تم نشر عدد هائل من الأبحاث والمقالات، وقام عدد كبير من المؤسسات، التي ساهمت بمجموعها في إحداث تغيير جوهري في حالة الوعي الاجتماعي العام بخطورة هذه المسألة، وكان من نتائج هذا النشاط المتزايد ظهور أشكال متعددة من طرائق المداخلة النفسية والاجتماعية لمساعدة ضحايا العنف ومرتكبيه أيضاً. إن عشرات الملاجىء للمضطهدين من النساء والأطفال تتواجد اليوم في كل مدينة كبيرة من مدن الولايات المتحدة وأوروبا الغربية، وبالإضافة إلى ذلك فقد طرأ تغير واضح على القوانين في تلك البلدان، فلم تعد سلبية أو متجاهلة لـ «خلافات الأقارب». وقد تم تصميم العديد من برامج العلاج النفسي والاجتماعي لضحايا وشهود ومرتكبي هذا النوع من أنواع العنف (ولا تزال بقية البلدان للأسف متخلفة بشدة في هذه الناحية عن البلدان الغربية، وإذا استثنينا بعض المبادرات الفردية لبعض العاملين في ميادين الخدمة الاجتماعية فلا توجد هناك بعد مؤسسات متخصصة لبحث مدى شيوع وانتشار هذه الظاهرة وأفضل طرق مجابهتها).

إن بعض الآراء التي تم إطلاقها في لحظة ما كانت تنص على أن موضوع العنف الأسري لايعدو كونه مجرد موضة علمية جديدة ستختفي بسرعة، وقد أثبت استمرار الأبحاث خطأ هذه الآراء بشكل واضح. إن درجة تعقيد الظاهرة يضع أمامنا الكثير لنتعلمه عن العدوان في الأسرة، لأنه مشكلة خطيرة سواء على صعيد الفرد أو الأسرة أو المجتمع. إن قائمة الألغاز المثيرة والتي تنتظر الحل ما زالت تكبر وتتسع، وعلى سبيل المثال فإن كثيراً من الجدل قد ثار أخيراً حول مفهوم «العجز المكتسب» عند ضحايا العنف الأسري (Pagelow, 1992; Kashani et al. 1992)، كما يدور حالياً نقاش مستفيض حول قضية فعالية برامج المداخلات القانونية حيال الطغاة المنزليين (Bishop & Paterson, 1992; Hirschel et.al., 1992)

إن هذا المجال ما زال يستلزم مزيداً من الأبحاث، من أجل صقل وتطوير معرفتنا باستخدام أدوات بحث أفضل وأدق، للوصول إلى تفسيرات أغنى وأعمق.

## المراجع العربية

- التير، مصطفى (١٩٨٧): اتجاهات العنف في المجتمع العربي، في: المجلة العربية للدراسات الأمنية، المجلد ٣، عدد ٥، الرياض.
- الياسين، جعفر (١٩٨١): أثر التفكك العائلي في جنوح الأحداث، مطابع عالم المعرفة، بيروت.
- حيدر، وليد (١٩٨٧): جنوح الأحداث، وزارة الثقافة، دمشق.

# المراجع الأجنبية


- Balcerek M., (1988), *Miedzynarodowa ochrona dziecka*, Wyd. Szkol. I Pedag., Warsaw.
- Baxter D.J., Barbaree H.E., Marshal W.L., (1986), ***Sexual Responses to Consenting and Forced sex in a Large Sample of Rapists and Nonrapists***, in: Behavior Research & Therapy, 24.
- Bergman B. & Brismar B., (1992), ***Can Family Violence Be Prevented?*** in: Public Helth, 106.
- Bergman L., (1992), ***Datind Violence Among High School Students***, in: Social Work, Vol.37, 1.
- Bielawska-Batarowicz E, Hanks M., (mat. niepub.) ***O formach zlego traktowania dzieci***, Lodz.
- Bishop J., Paterson P., (1992), ***Guidlines for the Evaluation & Management of Family Violence***, in: Canadian Journal of Psychiatry, vol.37, sept.
- Biswas P., (1989), ***Direction of Aggression of School-Going Adolescents as Related to Family Tension: Area of Residence and Sex: A Coparative Study***, in: Manas, Vol.36 (1-2).
- Blader J.C., Marshal W.L., (1989), ***Is Assesment of Sexual Arousal in Rapists Worthwhile?*** in: Clinical Psychology Review, 9.
- Blazejewski Z., (1979), ***Srodowiskowe uwarunkowania ucieczki dzieci z domu***, PWN, Warsaw.
- Boyer D., Fine D., (1992), ***Sexual Abuse as a Factor in Adolescent Pregnancy & Child Maltreatment***, in: Family Planning Perspectives, 24:4.
- Burman B., John R., Margolin G., (1992), ***Observed Patterns of Conflict in Violent, Nonviolent & Nondistressed Couples***, in: Behaviour Assessment, vol.14.
- Chesney-Lind M., (1987), ***Girls and Violence***, in: Childhood Aggression & Violence, (red. D. Crowell, I. Evans & C. O'Donnell), Plenum Press, New York.
- Czyz E., (1983), ***Zjawisko maltretowania dzieci w swietle medycyny, prawa, psychologii***, w: SOS dziecko, Materialy informacyjne KOPD, Warsaw.
- Doney G., Walker E., (1989), ***Social Cognition and Adjustment in Children at Risk for Psychopathology***, in: Deevelopmental Psychology, vol.25 (5).
- Durst D., (1991), ***Conjugal Violence***, in: Community Mental Helth Journal, vol.27, no.5, oct.
- Ellis R., Milner J., (1981), ***Child Abuse and Locus of Control***, in: Psychological rep., 48.
- Fikelhor D., Yello K., (1985), ***Licence to Rape***, Holt, Rinehart & Winston Pub., New York.
- Forward S., (1992), ***Toksyczni rodzice***, Jacek Santorski & co. Agencja Wydawnicza, Warsaw.
- Francis C., et. al., (1992), ***Physically Abusive Parent and the 16-PF: A Preliminary Psychological Typology***, in: Child Abuse & Neglect, vol.16.
- Fraczek A. & Malak B., (1980), ***Socjalizacyjne uwarunkowania emocjonalno-osobowych I podkulturowych regulatorow zachowania spolecznego***, w: A. Fraczek, Malak B. (red.), Z zagadnien psychologii socjalizacji, Warsaw.
- Faczek A., Kirwil L., (1983), ***Standardy upropaty roznych form agresji interpersonalnej I oceny zrodel motywacji do agresji (Polsko-Finskie studium porownacze)***, w: Przeglad Psychologiczny, 3.
- Fraczek A., Kirwil L., (1986), ***Identyfikacja ze spolecznymi wzorcami plci a agresja u dzieci***, w: Fraczek A. (red.): Studia nad uwarunkowaniami I regulacja agresji interpersonalnej, wyd. Ossolineum, PAN, Warsaw.
- Gullotta T., Adams G. & Alexaner S., (1986), ***Today's Marriages & Familes***, Books/Cole Pub. co., CA.
- Hall G.C.N., (1989), ***Sexual Arousal & Arousability in A Sexual Offender Population***, in: Journal of Abnormal Psychology, 98.
- Hall G., Hirschman R., (1991), ***Toward A Theory Of Sexual Aggression***, in: Journal Of Counseling & Clinical Psychology, vol.59 no.5.
- Hall G., Hirschman R., (1992), ***Sexual Aggression Against Children***, in: Criminal Justice & Behavior, vol.19, no.1.

- Herzog E. et. al., (1992), ***The Abused Children As Parent,*** in: Infant Menthal Helth Journal, vol.13, no.1.
- Hilton N., (1992), ***Battered Women's Concern About Their Children Witnessing Wife assault,*** in: Journal of Interpersonal Violence, vol.7, no.1.
- Holtzworth-Munroe A., et al., (1992), ***Violent Married Couples' Attribution For Violent & Nonviolent Self & Partner Behaviors,*** in: Behavioral Assessment, vol.14.
- Kaczmarek T., (1979), ***Materialy psychologiczne,*** Poznan. .
- Kashani et. al., (1992), ***Family Violence: Impact On Children,*** in: J. Am. Acad. Child & Adolesc. Psychiatry, 31:2.
- Kirwil L., (1991), ***Klimat rodzinny a agresja u dorastajacych,*** w: Psychologia Wychowawcza, 3.
- Martin J., Elmer E., (1992), ***Battered Children Grown Up,*** in: Child Abuse & Neglect, vol.16.
- Mathias B., (1986), ***Mowmy otwarcie o przemocy w rodzinie,*** w: Mity I rzeczywistosc terapii rodzin, Praszkier R. (red.).
- Mika S., (1987), ***Psychologia Spoleczna,*** PWN, Warsaw.
- Milner J., Chilamkurti C., (1991), ***Physical Child Abuse Perpetrator Characteristics,*** in: Journal Of Interpersonal Violence, vol.6, no.3.
- Moran P., Eckenrode J., (1992), ***Protective Personality Characteristics Among Adolescent Victims Of Maltreatment,*** in: Child Abuse & Neglect, vol.16.
- Muehlenhard C., et. al., (1991), ***Sexual Violence & Coercion In Close Relationships,*** in: K. McKinney & S. Sprecher (eds.), Sexuality in Close Relationships, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Muehlenhard C., Linton M., (1987), ***Date Rape & Sexual Aggression In Dating Situation: Incidence & Risk Factors,*** in: Journal of Counseling Psychology, vol.34, no.2.
- Neil A., (1991), ***Summerhill,*** Wyd. Almaprint, Katowice.
- Obuchowska I., (1989), ***Przemoc w wychowaniu,*** w: Kwartalnik Pedagogiczny, 4.
- Obuchowska I., (1983), ***Dynamika Nerwic,*** PWN, Warsaw.
- O'Neil J.M., (1981), ***Patterns of Gender Role Conflict & Strain: Sexism and Fear of Feminity in Men's Live,*** in: Personal & Guidance Journal, 60.
- Pagelow M.D., (1992), ***Adult Victims Of Domestic Violence,*** in: Journal Of Interpersonal Violence, vol.7, no.1.
- Pagelow M.D., (1984), ***Family Violence,*** Preager Publishers, NY.
- Pesso A., (1992), ***Naduzycie,*** w: Gestalt, 6.
- Piekarska A., (1991), ***Przemoc w rodzinie,*** PTP, Warsaw.
- Quinsey V.L., Chaplin T.C., (1984), ***Stimulus Control of Rapists' & Non-Sex Offenders' Sexual Arousal,*** in: Behavioral Assesment, 6.
- Roark M.L., (1987), ***Preventing Violence,*** in: Journal of Counseling & Development, 65,7.
- Saunders D., (1992), ***A Typology of Men Who Batter,*** in: Am. Journal. Orthopsychiatry, 62 (2).
- Starowicz L., (1992), ***Przemoc Seksualna,*** Jacek Santorski & co. Agencja Wydawnicza, Warsaw.
- Steinmetz S., (1987), ***Family Violence,*** in: Sussman M.B. & Steinmetz S. (red.), Handbook of Mariage and the Family.
- Truscott D., (1992), ***Intergenerational Transmission of Violent Behavior in Adolescent Males,*** in: Aggressive Behavior, vol. 18.
- Vissing Y., Straus M., Gelles R., Harrop J., (1991), ***Verbal Aggression By Parents & Psychosocial Problems of Children,*** in: Child Abuse & Neglect, vol.15(3).
- Walker E., et al., (1992), ***Medical & Psychiatric Symptoms in Women With Childhood Sexual Abuse,*** in: Psychosomatic Medicine, 54.

- Young L., (1992), ***Sexual Abuse & The Problem of Embodiment,*** in: Child Abuse & Neglect, vol.16.
- Zeskind P., (1991), ***Child Abusers' Perceptual Respons to Newborn Infant Cries Varying in Pitch.*** in: Infant Behaviour & Development, 14.
- Zeskind P., (1992), ***Psychphysiological & Perceptual Responses To Infant Cries Varying in Petch.*** *in:* Child Abuse & Neglect, vol.16.

# بنيوية
# د. عبد الله محمد الغذامي

## قراءة في دراستين بنيويتين

د. يوسف حامد جابر *

١ - الدراسة الأولى : الخطيئة والتكفير

أ - المستوى النظري

*يحتل المستوى النظري من كتاب (الغذّامي) مساحة كبيرة تمتلئ بمفاهيم وآراء كبار علماء اللسانيات والنقد البنيوي في الغرب. وإذا كان (الغذّامي) قد قام بتضمين معلومات هذا المستوى في فصلين نظريين، فإن الفصول اللاحقة لم تكن لتخلو من قضايا ذات قيمة في التحليل اللساني البنيوي. وقد نحس بأهمية المؤلف المذكور عندما تطالعنا مصطلحات غنيّة مثل : مفاتيح النص، شاعرية النص، فارس النص، البنيوية، السيميولوجية، التشريحية، البنى الفنّية والدلالية، العلاقات، النظم والإبدال، الصوتيم، التداخل النصّي، السياق... ومثل هذه المصطلحات كانت قد رسختها مسيرة النقد البنيوي منذ (سوسير)*

* سوريا - اللاذقية - جامعة تشرين - كلية الآداب والعلوم الإنسانية .

***وحتى زمن كتابة (الغذّامي) للمؤلّف الذي نبحث فيه. غير أن إحساسنا السابق سرعان ما يذوى ويتحول إلى خيبة، بسبب كون النتائج التي عرض لها الناقد لم يتمّ بناؤها بالنظر إلى فعالية تحليلية علمية، وإنما سيطرت الانطباعية على ممارسته النقدية حتى طغت أو كادت.***

ننظر في هذا المستوى بدءاً من (دوسوسير F.De Soussure) أبرز ممثلي (البنيوية اللسانية Linguistiques Structuralls) وأهم من أرسى دعائم الدراسات الوصفية الحديثة في اللغة والأدب على السواء إذ يقول: «اللغة نظام من الإشارات التي يعبّر بها عن الأفكار»[1]*. وبإحالة اللغة إلى نظام، ندخل إلى عمق التحليل البنيوي. فاللغة نظام Systéme، والنصّ الأدبي الذي ينبني على اللغة نظام أيضاً. ومع النظام تبرز فكرة العلاقات (La relations) فالنص، إذن، نظام من العلاقات. وكلّما كانت هذه العلاقات أكثر غنى وتشابكاً كان النص أكثر كثافة وأدبية، ولا جدوى من الدخول إلى النص إذا لم نكن قادرين على اكتشاف علاقاته الداخلية والقبض عليها. والعلامات، هنا، هي عناصر النص المؤسسة لعلاقاته. وينفتح مصطلح (العلامة Signe) على علم قائم بذاته هو علم العلامات (Sémiotique) ويعني: «علم الإشارة الدالّة مهما كان نوعها وأصلها... (و) يدرس بنية الإشارات وعلائقها في هذا الكون ويدرس بالتالي، توزّعها ووظائفها الداخلية والخارجية»[2]. وهذا العلم «يعضد البنيوية ويتضافر معها في مسعى استكشاف النص ودراسته على منطلقات (الألسنية) ومبادئها»[3]. كما يذكر «الغذّامي». وقد أصبح من البديهي أن العلامة رمز لغوي مكوّن من دال (Signifiant) هو الصورة الصوتية ومدلول (Signifié)وهو التصور الذهني لذلك الدال.

و(الغذامي) لا ينسى أن يتناول البنية (Structure) ، فيعرض فهم (جان بياجيه) Jaen piaget لها على أنها نظام تحولات. وهي «تنشأ من خلال وحدات تتقمص أساسيات ثلاثة هي :

١- الشمولية، ٢- التحول، ٣- التحكم الذاتي»[4]. وليست البنيوية عند (الغذامي) سوى اكتشاف لبنية النص ومعرفة نظامه وطرائق تشكله. وقد استند إلى رأي ليتش (Leitch) فيما تهدف إليه البنيوية، في أثناء معالجتها للنص الأدبي، وذلك بكون البنيوية تسعى إلى :

---

* نشير إلى أننا نستخدم العلامة بدلاً من الإشارة، وذلك خارج إطار المقبوس، وهما بمعنى واحد.

«١- استكشاف البنى الداخلية اللاشعورية للظاهرة. ٢- تعالج العناصر بناء على علاقاتها وليس على أنها وحدات مستقلة. ٣ - تركّز البنيوية دائما على الأنظمة. ٤- تسعى إلى إقامة قواعد عامة عن طريق الاستنتاج أو الاستقراء وذلك لتؤسّس الخاصية المطلقة لهذه القواعد»(٥).

وقد نرى فيما تهدف إليه البنيوية هنا، اكتناهاً لموقف (سوسير) من اللغة (La langue) ولموقف (بياجيه) من البنية (Stracture)، والمهم في ذلك، هو التأكيد على اللغة بوصفها تشكل بنية النص، وعلى النظام (Systéme) بوصف البناء اللغوي قائما ومتماسكاً تحكمه قوانين تحافظ على استقراره وتمنعه من التفكك، وعلى التحولات (transformation) باعتبار أن عناصر اللغة لا تكف عن إقامة علاقات فيما بينها، وتنوّع هذه العلاقات يثري اللغة والأدب على السواء من الناحيتين الفنية والدلالية.

بعد ذلك نجد (الغذّامي) يدخل مصطلح الأدبية (Poétique)* مع الشكلانيين الروس الذين تناولوا في دراساتهم المظاهر الأدبية في الكلام، ووقفوا على الخصائص التي يتميز بها النص الأدبي. وقد ركّز (الغذّامي) على هذه الظاهرة في دراسته بعد أن أطلق عليها تسمية (الأثر)، وهو ما يحدثه النص في ذهن المتلقي. وهذا المصطلح كان قد أخذ تسميات عدّة منها : الأدبية، الشعرية، الشاعرية، الإنشائية، الأسلوبية النصية، الانزياح... إلخ. ولعل (جاكوبسون) (R.Jakobson)كان مرجعاً يعتمد عليه في فهم هذه الظاهرة، لما له من أهمية في الدراسات اللغوية والأدبية، ولكونه صاحب أول نظرية في الشعرية. حيث يحدّد الموضوع الرئيسي للشاعرية بأنّه «تمايز الفن اللغوي واختلافه عن غيره من الفنون الأخرى... والشاعرية تبحث في إشكالية البناء اللغوي»(٦). وهذا يعيدنا إلى طبيعة النظام اللغوي في النص الأدبي وطبيعة علاقته وأثرها في خلق هذا التمايز.

والشاعرية إنما تنشأ في النص الأدبي نتيجة عملية اختيار يمارسها المبدع بطريقة مخالفة للقواعد اللغوية المتعارف عليها، بما يعمل على خلق انزياح في لغة هذا النص، وذلك بوضع عناصر تنتمي إلى المحور الأمثالي (*L'axe paradigmatique*) مكان العناصر التي تنتمي في الأصل إلى المحور التأليفي (L'axe syntagmatique) ، والانزياح (L'écart) يعد أساس

* نشير إلى أننا نستخدم مصطلحات: الأدبية، الإنشائية، الشعرية... بمعنى واحد.

(الشاعرية) وهي ذاتها، الوظيفة الجمالية أو الشعرية التي كان (جاكوبسون) قد أكّد عليها عندما صنّف وظائف اللغة. وقد أصبحت هذه الظاهرة مدار اهتمام العديد من المشتغلين في حقل التحليل البنيوي، من أمثال (جورج مونان)، (ريفاتر)، (جان كوهين)، (تودوروف) وغيرهم.

ونرى (الغذامي) يشير إلى أن «النصّ يأخذ بتوظيف الشاعرية في داخله ليفجر طاقات الإشارات اللغوية فيه، فتتعمق ثنائيات الإشارات وتتحرك من داخله لتقيم لنفسها مجالاً تفرز فيه مخزونها الذي يمكنها من إحداث أثر انعكاسي يؤسّس للنص بنية داخلية تملك مقومات التفاعل الدائم، من حيث إنها بنية ذات سمة شمولية، قادرة على التحكم الذاتي بالنفس، ومؤهلة للتحول فيما بينها لتوليد مالا يحصى من الأنظمة (الشاعرية) فيها حسب قدرة القارئ على التلقي»[٧] وقد نلاحظ امتداد موقف «الغذّامي» هذا على قاعدة عريضة في التحليل البنيوي، تضمّ :الشاعرية، الإشارات اللغوية، الثنائيات التي تتشكل منها الظاهرة اللغوية، الأثر الذي ينتج عن التشكيل، بنية اللغة، التفاعل والتحولات والضبط الذاتي، نظام البنية، ثم تلقّي هذا النظام واكتناه خصائصه، وهذه هي مهمة القارئ/ الناقد. ومن هنا نجد (الغذّامي) يعرض مواقف عدد من النقاد البنيويين من النص الأدبي، من أمثال : (رولان بارت، تودوروف، جاك دريدا، ليتش، جوناثان كولر، جوليا كريستيفا، روبرت شولز، جاك لاكان وغيرهم). حيث يعرض لنظرية تودوروف (T.Todorov) في قراءة النصوص الأدبية[٨]. وموقفه من الشاعرية، من كونها لا تحتوي الأسلوبية فقط، وإنما تتجاوزها بما يمكن أن تحدث في نفس المتلقي من أثر، بالإضافة إلى تفريقه بين الدلالة والرمز، من كون الدلالة «تقوم على دال يعني مدلولاً بناء على العلاقات الاستبدالية للكلمات، بينما الرمز يحدث في الخطاب وليس في الكلمات ويقوم على مدلول أولي ينفرج عن مدلول ثانوي بناء على العلاقات الركنية في النص»[٩]. وهو ما أقرّ (الغذّامي) الأخذ به، من كون الرمز يمثل الدلالة الضمنية، والدلالة تمثل الدلالة الصريحة، «وهذا يتطلب فعالية القارئ ليقوم بالربط بين عنصري الرمز هنا (الدال + المدلول) ويكشف الدلالة في ذلك»[٩]. ويضيف: «ولذلك فإنّه يجب علينا أخذ مفردات العمل الأدبي (وكافة عناصره) على أنها (إشارات) وليس على أنها كلمات ومن يفعل ذلك فقد سلك جادّة الأدب»[١٠].

أمّا بالنسبة إلى (رولان بارت R.Barthes) فيؤخذ عنه ما يتعلق بعشقه للنص[١١]. وهذه قضية تخص المتلقي وموقفه من النص الأدبي، ذلك أنّ نص (بارت) نص مفتوح لأنه مبني من الاقتباسات

المتداخلة مع الاقتباسات الأخرى، وكذلك ترى (جوليا كريستيفا) و (جوناثان كولر)[١٢]. وفي عملية تحليل النص، فإنّ المتلقي يشارك المبدع في عملية إنتاجه، وهو لا يستطيع مشاركته إذا لم يتقمصه ويعش حالة الإبداع ذاتها. وهنا يقول (الغذامي): «وما دامت حقيقة النص هي هذه: مفتوح، وهو بنية كلية لبنى داخلية، فإنّ هاتين الصفتين تفرضان علينا عقد وفاق بينهما لأنهما تبدوان متعارضتين»[١٣]. والتعارض هنا وهمي وليس حقيقياً. فالبنية نظام تحولات، والتحولات هي علاقات البنية الدائمة والمستمرة، والتي تستند إلى محوري اللغة، حيث يقوم المحور الأمثالي بتزويد المبدع بعناصر الاختيار الضرورية لتشكيل نصه مما يعطي هذا النص غنى وحيوية، وذلك بمدى قدرة المبدع على القبض على عناصر الاختيار التي تؤكد هذه الأهمية.

ثم نجد (الغذامي) يأخذ من (بارت) فكرة التشريحية، وهي النظر إلى النص بوصفه جسداً متكاملا، والقلم هو المبضع الذي يشرّح هذا الجسد لاكتناه خفاياه وأسراره. إذ يقول: «... ولقد أميل إلى نهج بارت التشريحي.. لأنه يعمد إلى تشريح النص لا لنقضه ولكن لبنائه»[١٤]. ويضيف: «ومن هنا تأتي التشريحية كاتجاه نقدي عظيم القيمة من حيث إنها تعطي النص حياة جديدة مع كل قراءة تحدث له، أي أن كل قراءة هي عملية تشريح للنص، وكل تشريح هو محاولة استكشاف وجود لذلك النص، وبذلك يكون النص الواحد آلافاً من النصوص يعطي ما لا حصر له من الدلالات المتفتحة أبداً»[١٥]. ولعلّ أهم ما يطغى على فهم (الغذامي) هو مفهوم (الأثر) الذي كنّا قد وجدناه يتقاطع مع مفهوم الانزياح. فالأثر «هو القيمة الجمالية التي تجري وراءها كل النصوص ويتصيدها كلّ قرّاء الأدب»[١٦]. وربما استفاد (الغذامي) من فهم جاك دريدا (J.Derrida) للأثر الذي قامت فكرته لديه «على مبدأ الاقتباس ومن ثم (تداخل النصوص) لأن أيّ نص أو جزء من نص لهو دائم التعرّض للنقل إلى سياق آخر في زمن آخر»[١٧]. وهذا ما جعل (دريدا) يستخدم الأثر بديلا لعلامة (سوسير)[١٨]. فالعلامات هي التي تشكّل بنية أي نص، ولمّا كانت هذه البنية بنية مفتوحة، أي بنية تناص، كان على الناقد أن يدخل النص ليبحث فيه عن (الأثر) ويعرّي، بالتالي، بنيته الإشارية المتخفية داخله، في الوقت الذي يكشف فيه عن النصوص الأخرى الغائبة.

من جهة أخرى نجد أن (الغذامي) يربط عملية التناص بالسياق النصّي ويعتبره جزءاً منه، ذلك أن النص لا يتشكل بنى مستقلة عن سياقه الأدبي، وإنما يدخل هذا السياق في عملية تشكّله، فالسياق يشكّل الرصيد الحضاري للقول[١٩]. على حد تعبير (جاكوبسون)، لذلك فإنّ هذا القول

كي يصبح نصًا لابد له من الاستناد إلى مثل هذا السياق (Syntagme) كي يغتني بما هو هام وأساسي، وبما يؤدي إلى غناه وتميزّه. ومن هنا لا تعدّ قراءة النص الأدبي قراءة علمية إلاّ إذا أولت سياقه أهمية كبيرة.

نلاحظ مما تقدم، أن (الغذامي) أراد أن يقبض على أهم المنطلقات النظرية التي تناولتها وأسست لها مدارس النقد البنيوي في الغرب. والغرض من وراء ذلك كما يقول (الغذامي): هو «استخراج منهج لي لدراسة شاعري الخاص»[٢٠]. ويضيف قائلا : «وقد حاولت الإفادة من هذه المفهومات في محاولة مني لقراءة أدب (حمزة شحاتة)... وجعلت النهج التشريحي سرجاً يعينني على الثبات على صهوة النص السابح، ويمكنني من السباحة معه، وبذا تمارس الإشارات حريتها وتنطلق في تأسيس شفرتها»[٢١]. فإلى أي مدى تمكّن (الغذامي) من تمثّل المستوى النظري الذي عرض له في إطار ممارسته النقدية ؟ وإلى أي مدى أيضا استطاع الوفاء بوعوده التي قطعها بالالتزام بهذا المستوى ومفهوماته النظرية؟

ذلك ما سنناقشه فيما يأتي :

## ب - المستوى التطبيقي

نشير، منذ البداية، إلى أن الناقد (الغذامي) لا يكف هنا عن إصدار الأحكام الانطباعية السريعة والموجزة على بعض نصوص (حمزة شحاتة)، نموذجه الذي يقيم عليه وعلى شعره دراسته هذه، وهذا لا يعني أن الناقد يمارس أحكاماً غير انطباعية على النصوص الأخرى، لأن الانطباعية تطغى على دراسته، ولكن بينما نجدها انطباعية سريعة في نصوص، نجدها انطباعية مستفيضة في نصوص أخرى. وسوف نقف على أهم خطوات التحليل التي يتبعها في تحليل واحدة من قصائد (حمزة شحاتة).

قبل أن يبدأ الناقد ممارسة فعله النقدي، يورد رأياً لـ (رولان بارت R.Barthes) حول علاقة الناقد بالنص الأدبي. يقول : «إنّ هدف العمل الأدبي هو جعل القارئ منتجا للنص، لامستهلكا له»[٢٢]. وهذا يعني مشاركة الناقد في عملية إبداع النص الأدبي، وذلك بمدى قدرته على فهم نظامه وعلاقاته. وعلى إعادة ترتيبهما بما يؤكد فاعلية النص وغناه. وهذا ما أشار إليه الناقد

بقوله : «لم نعد نقبل بالوقوف أمام النص كمتفرجين... هذه حالة مضى زمانها بارتقاء القارئ إلى منتج للنص»[٢٢]. والقارئ «يغزو النص من أعماقه ويعيد تشكيله ، تماما مثلما كانت كتابة النص إعادة لتشكيل اللغة... ومن هذا المنطلق نأتي إلى نص شحاتي لتشريحه وتفكيكه لإعادة صياغته من جديد بين أيدينا ولن يكون بوسع القارئ إلاّ أن يتحول إلى شاعر كي يستطيع النفاذ إلى عالم النص الشعري»[٢٣].

النص الشحاتي غنائية من البحر البسيط تبلغ أربعة عشر بيتاً عنوانها (يا قلب مت ظمأ)[٢٣] سنقوم بعرض أهم خطوات الناقد (التشريحية والتفكيكية) والنتائج التي توصل إليها. حيث يقف أولا، عند العنوان، فيقول: «هذا هو العنوان الذي وضعه شحاتة لقصيدته. وأوّل ما نلاحظه هنا هو أن العنوان بعناصره الأربعة: يا/قلب/مت/ ظمأ. مأخوذ من البيت الأخير في القصيدة:

**والماء لا ماء يا قلبي فمت ظمأ ودع مدنسه يهلك به شرقا**

وهذا يحمل مصداقاً لما قلناه من قبل، إذ لو كان العنوان موجوداً في ذهن الشاعر قبل القصيدة لكنّا وجدنا أثره على الشعر مبكراً في مطلع الأبيات على مبدأ (الإجبار الركني)» [٢٤]. ولو أن الناقد أمعن في قراءة القصيدة حقيقة، لوجد أن الأبيات الأولى فيها تبوح بالعنوان وتكشف عنه، لا بل تؤكده أكثر مما يؤكده البيت الأخير الذي أشار إليه، والذي يتضمّنه بألفاظه فقط، أي يعيد تكراره دون أية إضافة فنية أو دلالية. وقد نرى في الأبيات الأولى ما يؤكد جفاف القلب وذبوله، مثل : الإرهاق والقلق/ البيت الأول، راحته أن يلفظ الرمقا/ البيت الثاني، صور الماضي التي ماتت والآلام التي خلّفتها تلك الصور/ البيت الثالث، الويل الذي سببّته الذكرى والذي زلزل كيانه/ البيت الرابع. فهل من صور تشير إلى جفاف الحياة ويباسها وموت الحب فيها وبلاء القلب وسقمه أكثر من ذلك؟

ثم يمضي الناقد يحلّل أداة النداء (يا) التي وردت في العنوان في أربع صفحات كاملة. ولابأس أن يستوقفنا هذا التحليل المستفيض كي نكشف من خلاله عن الوعي النقدي البنيوي لدى الناقد. يقول: «... وأول عناصر العنوان وأفدحها هو (يا) هل الشاعر ينادي؟.. ولو قلنا إن (الشاعر ينادي) فهذا معناه أننا نتصور حمزة شحاتة واقفاً في أحد شوارع القاهرة (حيث ولدت

القصيدة) وقد أطلق لسانه صارخا : يا قلب. وهذا لم يحدث قط فشحاتة لم يطلق لسانه بهذا الصوت الشعري (يا) كما أنه لم يقله بالطريقة نفسها التي ينادي بها إحدى بناته لتحضر له شربة ماء»[٢٤]. ومن الطبيعي ألاّ يكون الشعر نقلا مباشراً للواقع، ولا يمكن لأية فعالية أدبية أن تحاكي الواقع كما هو ،وأن تسجل مفرداته كما حدثت بالفعل، وإلاّ لبطلت أن تكون فعالية أدبية. فالفعالية الأدبية ولا سيما الشعرية، لابدّ لها، في عكسها وقائع التجربة الحياتية، أن تسمو عن اللغة اليومية لهذه التجربة من أجل أن تمتلك قيمتها بوصفها فعالية أدبية، ثم ألا يحق للشاعر أن يخاطب الآخرين أو يخاطب نفسه، يناجيها، يكلّمها؟ وماذا يكون الشعر إن لم يكن بوحاً لمكنونات نفس الشاعر؟ أو ليس النص الشعري خطاباً، رسالة موجهة إلى آخر؟.

إن الشاعر «عضو في مجتمع (وهو) يخاطب جمهوراً مهما كان افتراضيا»[٢٥].

لعلّنا، في هذا الفهم قد انحرفنا عن مجال النقد البنيوي، وهو انحراف ليست الغاية منه خلط الأوراق بين ما هو بنيوي وغير بنيوي، ولكن الغاية منه إيضاح بعض القضايا التي يمكن إدخالها في عملية التحليل البنيوي. وليس معنى هذا أننا نريد هنا أن نقارب بين النص والواقع، غير أنه من غير الممكن إغفال هذا الواقع ومقوماته في عملية التحليل هذه، لأن مثل هذه المقومات هي التي تزودنا بالمعارف الضرورية لكشف بنية النص واكتناهها. صحيح أن «الغذامي» قد أشار منذ البداية إلى إحدى ثنائيات (سوسير) وهي (الدال Signifiant)، و (المدلول Signifié) على اعتبار أن الدال الذي يشكّل البنية الصوتية والتركيبية للنص لا يحيل إلى مدلول في العالم الخارجي، وإنما يحيل إلى صورة سمعية لهذا المدلول، بمعنى أن الدال محدّد وظاهر، أمّا المدلول فلا يُرجع إلى غرض من العالم، ولكنه يُدخل إمكانيات معنى. غير أن (الغذامي) قد أخفق في معالجته هذه القضية هنا ولم يتناول الدال بالنظر إلى ما يمكن أن يحيل إليه، أي بالنظر إلى إمكانية تمثّل حالة النداء على مستوى الواقع وإظهار فاعلية هذا التمثّل.

ثم نرى الناقد يحاول البحث عن أداة النداء (يا) في التجارب الشعرية الشحاتية لتأكيد ماذهب إليه حول النداء الذي ورد في عنوان النص الشعري، وذلك من خلال ثلاثة نصوص شعرية يختارها لـ (حمزة شحاتة) تتضمن أسلوب النداء معتمداً على تفسير الشعر بالشعر على حدّ قوله. يقول النص الأول :

.........»

**وقال الصمت ما أشجت به الكلمات معناها**

**بلى يا ليل إن البعد أشقانا وأشقاها»[٢٦]**

حيث يحلّل الناقد النداء الوارد في السطر الثاني بقوله : «من الواضح هنا أن (ياليل) ليست نداء ولا مخاطبة، ولكنها قد تكون مناجاة هائمة تنطلق من لسان صاحبها كانطلاق الدمعة من محجر العين، ومثل انكسار التنهيدة الحبيس في الصدر. حيث لا تتوجه الكلمة إلى مخاطب. بل لايوجد مخاطب. والشاعر لا ينتظر جواباً، وإنما هو يطلق قوله ليسبح في فضاء الله، كانطلاق النفس سابحاً في الهواء : أي إطلاق الكلمة وإعتاقها وتحريرها من الانحباس في جوف الشاعر كي لا تحرقه ويحرقها»[٢٧]. منذ قليل كان الناقد قد أكّد أن الشاعر لم يطلق لسانه بهذا الصوت الشعري (يا)، وهنا يأتي فيقول : إن النداء قد يكون مناجاة هائمة تنطلق من لسان صاحبها. وهذا يشير إلى تناقض، فضلا عن أن الناقد لم يحس بقيمة النداء. فالإنسان لا يستطيع أن يتخلى عن النداء لأنه كائن اجتماعي، وهو كذلك بمقدار تفاعله وتكامله وعلاقاته مع الآخرين. ومن هنا يكون النداء حاجة ضرورية له. ومسيرة الإنسان هي نداء وندبة واستغاثة... وإذا كان النداء لا يحيل إلى واقع خارجي وفقاً للسانيات البنيوية أفلا يحيل إلى ذاته ؟

إن الناقد الذي يعيد مراراً أن النداء في النماذج التي تناولها مجرد وهم ولا أساس له. كان جديراً به أن يعمّق فهم النداء على المستوى الفني. أي على مستوى التشكيل النصي. وهذا مايهمنها في التناول البنيوي للنصوص الشعرية. وربما لا يهمنا وجود منادى على الحقيقة والواقع، وإنما يهمّنا وجود منادى فنّي. وفي هذه الحال، ومن أجل أن نفهم طبيعة النداء وموقع المنادى، كان يجدر بالناقد أن يلجأ إلى دلالات النداء وأغراضة لمعرفة الخصائص النوعية التي يتميز بها داخل النص والتي تسهم في تعميق مستوى التحليل البنيوي. لأن النداء هو فعالية لغوية. واللغة «نظام من الإشارات يضمّ كل التجارب النفسية «الإدراكات الحسيّة، الشحن الانفعالي، الاستيهامات. الإدراكات العقلية...الخ»[٢٨]. على حدّ تعبير (جوليا كريستيفا) (J.Kristiva) . فأداة النداء (يا) مثلاً، هي «حرف موضوع النداء البعيد حقيقة أو حكما وقد ينادى بها القريب توكيداً»[٢٩]. أو هي «لمناداة البعيد ولكن قد يخرج الكلام عن مقتضى الظاهر،

فينزل البعيد منزلة القريب إشارة إلى أنه لشدّة استحضاره في الذهن -ذهن المتكلم- صار كالحاضر معه...»[٣٠]. ولو أن الناقد حاول إظهار فعالية النداء وفقاً لمعاني الأداة أو وفقا لمعاني المنادى، لكان التحليل اكتسب - على الأقل - طابعاً أكثر علمية، ولأدركنا بعض الخصائص المهمّة التي من الممكن أن تكمن في علاقات التشكيل النصي، غير أن الناقد لم يفعل ذلك لا على المستوى النصي، ولا على مستوى ما يمكن أن يحيل إليه، وإنما كان في كل مرة، يعرض نفسه لتناقض أكبر وأشدّ داخل ماأسماه بـ (التحليل أو التشريح أو التفكيك).

ثم يضيف حول (ياء) النداء ذاتها : «فالياء لا تتجه نحو منادى، وإنما تتجه إلى داخل نفسها، أي أنها ليست وسيلة وليست ممرّاً إلى شيء آخر، بل هي الشيء نفسه. ووجودها لغرض فيها هي نفسها وهو غرض فنّي بحت»[٣١]. ولكن ألا يحيل الفنّي إلى دلالي؟ أو ليست الفنية والدلالية في البنيوية بمثابة وجه الورقة وقفاها؟ أو ليس المعنى ممزوجا في اللفظ؟ ذلك ما تعلمنا إيّاه المدارس البنيوية. فهذا (سوسير) يشير إلى أنه «لا يمكن فصل الدال عن المدلول لأنهما في علاقة تبادل دلالي»[٣٢]. والدال هو الشكل المادّي للصوت، وهو اللفظ الذي يتم التعبير من خلاله. وكان هيلمسليف (L.Hielmslev) قد أكّد أنه «لا يوجد هناك أي تعبير بلا مضمون (عدا بعض الحالات التي يعزل أحدهما الآخر بشكل سطحي) ولا مضمون دون تعبير»[٣٣]. وهذا لم يلتفت إليه الناقد أيضا. كما لم يلتفت إلى المغالطة الجديدة التي حصلت نتيجة موقفه من أداة النداء المشار إليها عندما يقول: «... لأنها ليست بيا نداء والقلب ليس بمنادى هنا، والشاعر قد اجتلب عنوانه من آخر بيت في القصيدة، ولكن الياء وردت من قبل في البيت الخامس، وتكرر مجيئها في البيت الأخير وهذان هما :

يا قلب غرك من ماضيك رونقــه
وان حظــك فيه كــان مؤتلقا
والماء ؟ لا ماء يا قلبي فمت ظمأ
ودع مدنســه يهلـك به شرقا

والياء فيهما مرتبطة بالقلب الذي ورد منكراً في الأول ومعرّفاً في الثاني بإضافته إلى ياء المتكلم... وهذه الياء تتحرك خاضعة للتحول الذي هيمن على الشاعر متجها نحو الآخر، ثم بعد

يأسه من الآخر صار توجهه نحو الذات»[٣٤]. منذ قليل كان الناقد قد أكّد أنه لايوجد نداء، أي أن النداء لا يحيل إلى منادى، فلا نداء ولا منادى. وهنا يعود فيؤكد بأن الشاعر انتقل من مناداة قلب لا على التعيين إلى مناداة قلبه هو، وذلك بإسناد المنادى (قلب) إلى ضمير المتكلم الذي هو الشاعر نفسه، أي أنه ينادي قلبه ويبثّه شجونه.

وحول هذا الانتقال يقول الناقد : «وبدأ الشاعر يتجه نحو الداخل نحو الذات وسلك في حياته مسلكاً صوفياً. ومن هنا جاءت أدواته الفنّية متحولة من ارتباطها السابق مع الآخر، إلى ارتباط جديد مع الذات الداخلية فتلاحمت مع القلب الذي جاء منكراً في الأول أي مجرد قلب، ولكنه يتعمّق أخيراً فيصبح : قلبي، يا قلبي»[٣٥]. نتوقف في هذا التحليل عند أمرين : الأول، هو اتجاه الشاعر نحو داخله سالكاً بذلك مسلكاً صوفيا. والثاني، تلاحم الذات مع القلب الذي جاء منكراً في الأول، أي مجرد قلب، ولكنه يتعمّق أخيرا فيصبح : قلبي، يا قلبي. ويشير تحليل الناقد هذا وما يلحق به من انكماش الشاعر وانحسار الحياة عنه، وبالتالي موته، إلى مجانية أو انطباعية فجّة، لا تنم عن ذوق نقدي مطلع، ولا تليق بالتحليل البنيوي أو التشريحي الذي أكّد الناقد مراراً تبنّيه والإخلاص له والعمل بأدواته (... وكل ما نتوق إليه من هذه المدارس هو أن نقرأ الأدب بحساسية واعية مبنية على أسس نظرية مفتوحة الأبعاد وقوية الجذور»[٣٦]. إذ لا يجوز في التحليل البنيوي استخدام المصطلحات استخداماً مجانياً. فالمسلك الصوفي الذي أشار إليه الناقد لا يعني الاتجاه نحو الداخل بما يفيد انفصاله عن الخارج من جهة، واتصاله مع الذات من جهة أخرى. فالصوفي «يحاول أن يخرق الواقع باستمرار، وأن يبحث دائما بحرارة، ويحسّ ويشعر بشمولية إلى درجة الاعتقاد بأن الكون جزء في داخله وليس هو جزءا من الكون»[٣٧]. ومن هنا لا يكون المسلك الصوفي انفصالاً عن الآخر (الخارج)وارتباطاً مع الداخل، وإنما هو انصهار هذا الخارج مع الداخل (الذات) في إطار علاقة متواشجة وحميمية. فالصوفية، في أبرز معانيها، ليست هروباً إلى الذات بقدر ما هي مواجهة مع الذات والعالم من أجل صهرهما في إطار وحدة كلّية وجامعة. أما الأمر الثاني في التحليل المذكور، فنرى فيه أن الانتقال من التنكير إلى التعريف لا يشير إلى العمق بقدر ما يشير إلى التخصيص والتقييد (على الرغم من أن النكرة هنا ليست عامة، وإنما تكتسب شيئا من التخصيص). والتنكير قد يفيد التكثير والتعظيم[٣٨] والتهويل. وربما انسجمت هذه الظاهرة مع موقف الشاعر أكثر من ظاهرة التعريف، لأن تعطش الشاعر للحبّ وبحثه عنه وإخفاقه في الحصول عليه دفعه إلى البحث عنه في كل جهة. ولعل إطلاق النداء يدل

على محاولة يائسة لتلمّس جانب من جوانب حبّه الضائع في أية جهة من الجهات. بينما نرى أن تخصيص النداء، وإن كان يدل على خيبة الأمل أو فقدانه، وانكفاء الشاعر على ذاته كما يقول الناقد، غير أنه لا ينسجم مع (المسلك الصوفي) الذي رآه، باعتباره مقدمة اتجهت بالشاعر نحو الانحسار والموت. لأن الصوفية ليست عزلة أو انكفاء، وإنما هي حضور كثيف لعناصر الوجود داخل الذات. في الصوفية لا شيء يموت، وإنما كلّ شيء يحيا، ولكن بمعاناة ومشقة.

في الفقرة التالية يدرج الناقد مجموعة قضايا لا نرى لها علاقة بما أسماه (فضاء القصيدة) حيث يقول : «... وفي كل مرة يحس الإنسان بالإرهاق من الواقع ومن الحقيقة يلجأ إلى الفن ليتحرر فيه من كل قيوده فهو بذلك : هروب الإنسان من نفسه ومن عالمه، هروب من الحضور إلى الغياب، من العقل إلى الخيال. والشعر تجربة روحية وهيام من المحدود إلى المطلق. وكما أنه انعتاق للإنسان فهو كذلك انعتاق للغة»[٣٩]. الناقد هنا يدخل مستوى جديداً في التحليل يبحث فيه عن وظائف الفن. ويبدو من خلال مقارنة هذه الوظائف بالنتائج السابقة التي ترتبت على (تحليل) عنوان القصيدة، أنه لم يدرك مفهوم العلاقة (la relation) ولم يحسن التعبير عنه. إذ العلاقة - فضلا عن كونها تربط عناصر النص - كذلك ينبغي أن تكون أحكام الناقد على هذا النص خاضعة لعلاقة مشابهة، لأنها هي التي تربط هذه الأحكام في إطار موقف كلّي تخضع له نتائج تحليل النص كلها. وكان على الناقد أن يتناول النص من خلال عناصره المتعالقة بما يفضي إلى نتائج مقبولة، علمية، وليس من خلال عناصر منفصلة، مما يؤدي إلى نتائج متناقضة يأباها التحليل العلمي. فالناقد الذي قرّر انحسار الحياة عن الشاعر وانكماشه وموته من خلال(تحليل) بعض العناصر النصيّة، يعود ليؤكدّ هنا قضايا عامة. مشيراً إلى أن الفن، والشعر فعالية فنية، هو تحرر من كل القيود، وهو هروب الإنسان من نفسه ومن عالمه، وهو انعتاق للإنسان و «الشاعر حامل روح البشرية، وهو يرتقي فوق كل قيود الواقع وأسواره ليحلّق في فضاء الله المطلق»[٤٠]. وبذلك يكون الناقد قد وضع نفسه في سياق مختلف عن سياق أحكامه على النص الشعري، ونقض النتائج التي أكدها، سواء أكانت تلك النتائج قد بناها (التحليل البنيوي)، أم بناها ذوق الناقد. وفي كلتا الحالتين يجيء التناقض مؤشراً على تفكك المستوى النقدي وتناقض مستوياته على السواء.

كما يبدو أن الناقد يعاني أيضا أزمة فهم المصطلح البنيوي، وعدم قدرته على ضبط العلاقات

التي تربط بين مصطلح وآخر، بالإضافة إلى تحميل بعض المصطلحات قيمة تبلغ من الضخامة مستوى تنوء القصيدة بكاملها عن حمله. وهذا قسر لعناصر القصيدة ولعلاقات هذه العناصر. ففي البحث عن (مدارات القصيدة وأصدائها الواسعة) يحاول الناقد أن يمارس إحدى الخطوات التي تنتمي إلى المدرسة التوزيعية (Le distributionalisme) ،وهي تصنيف (Classification) الأفعال التي وردت في متن القصيدة، ليرى أثر ذلك في توجيه حركة النص. وتصنيف المعطيات اللغوية خطوة مهمّة في التحليل التوزيعي يتم من خلاله تصنيف الفئات الكلامية داخل حقولها التي تنتمي إليها، ومن خلال تحديد هذه الفئات وتحديد مواقعها داخل النظام اللغوي (Systéme) يتم الكشف عن فعالية هذه الفئات وأثرها في إغناء علاقات هذا النظام، إن أهم ما يستوقفنا في التحليل المذكور هو النتائج التي ترتّبت على تحليل البيت الأول حيث يقول:

«زادته في الحب عقبى أمـره رهقـا
عـان بجنبي يهفـو ثائـراً قلقـا

زادته: هذه الكلمة، أقصد الإشارة تكاد تكون هي القصيدة كلّها. وذلك لما لها من سلطان على كلّ القصيدة»[41]. ثم يضيف : «وهذه الإشارة - هي أول شيء - تفتح فم القارئ، وتمسك بتلابيب خياله، رافعة فيه درجة الإيقاع بقوة النبر فيها... وكأنه يطرد من ذهنه كل دواعي الدعة والسكون ليحركه باتجاه القصيدة»[42]. أمّا كيف يمكن أن تكون هذه الكلمة (الإشارة) هي القصيدة كلّها؟ فذلك لم نستطع تبينه، لأن الناقد لم يكلّف نفسه مشقّة إظهاره. أمّا أن تكون كذلك بسبب قوة النبر فيها، فليست وحدها التي تتميز بمثل هذه القوة! وأمّا لكونها الكلمة الأولى في القصيدة، فهذا قد ينسحب على كل الكلمات التي تشكّل مطالع القصائد! وأمّا لأنها تشكل (إشارة أو علامة) فمعظم كلمات القصيدة علامات، لأن القصيدة هي بنية لغوية. واللغة نظام من العلامات المعبرة عن أفكار[43]. وكل علامة (Signe) في النص هي دال ومدلول. ولو أن الناقد نظر إلى هذه الكلمة/ العلامة، بوصفها مفتاحاً للقصيدة وبؤرة يتم تشكيل القصيدة انطلاقا منها، وبنى تحليله لها استناداً إلى ذلك، لكنّا أدركنا أهميتها مثلا، ولكنّا لفتنا نظرنا عن بعض الأحكام التي لاتستند إلى طبيعة التحليل البنيوي الذي كان قد كرّر مراراً تمثله والأخذ به[44].

كذلك نرى أيضا، أن مثل هذه الأحكام تتكرر في تحليله للشطر الثاني من البيت الأول، ولبعض العلامات في الأبيات الثلاثة التي تليه حيث يقول : «(عانٍ بجنبي يهفو ثائراً قلقا) حيث المضارع يهفو : إشارة مجنحة، تطير بنا إلى فوق السطور وتعانقنا معها : ثائرا قلقا، حيث تتفجر الحركة حسيا ونفسيا، وتهشّم كل ما بقي لدينا من سكون. وهذا البيت بحركيته المتوثبة يؤسّس فضاء القصيدة على المدى المطلق، متجاوزاً الماضي، وفاتحا لآفاق غير مطروقة تحلّق فيها الإشارات : خلّفت/ وأذاقت/ وغرك/ مخلّفة وراءها ماضيها بعد أن انعتقت على أيدي النص. والسبب في ذلك هو روح السياق الشعري الذي انبعث حيّاً نابضاً من أول إشارة في القصيدة»(٤٥). السياق الشعري على مستوى لغة النص هو مجموعة العناصر الداخلة في علاقات تكون بنية النص. وهو يقوم على الترابط والتتابع، ويعمل على ضبط المعنى وإظهاره. ومن هنا ينبغي النظر إلى العناصر النصية وعلاقاتها وتفاعلاتها داخل هذا السياق بوصفها تشكل ـ أخيراً – الموقف الشعري الذي يعمل التحليل على اكتشافه. فالناقد الذي قام بعمل توزيعي للأفعال، كان ينبغي عليه أن يستمر في هذا العمل، وكان ينبغي لهذا العمل أن يخدم التحليل، وأن يسهم في كشف حركات القصيدة (إن كان فيها حركات) من خلال عقد مقارنات بين صيغ الأفعال الماضية التي وردت داخل السياق حاملة معنى الحال أو المستقبل وصيغ الأفعال المضارعة الأخرى أو المشتقات التي تحمل معنى الفعل، والتي تدل على الحال أيضا، ليرى كيف تطغى أفعال على أخرى، أو صيغ على صيغ أخرى، وأثر ذلك في بناء القصيدة وتوجيه مسارها. ولكن أن يقبض الناقد على (علامة) هنا، ليقول: إنها تمثّل القصيدة كلّها وعلى (علامة) هناك ليقول : إنّها تؤسس لفضاء القصيدة، أو على فعل ما يقوم بتفجير حركة، دون أن يكون هناك وعي بالعلاقات القائمة بين مثل هذه الفعاليات النصية، ودون أن يعطي لهذه الفعاليات القيمة التحليلية التي تستحقها، فهذا خروج بالتحليل إلى الانطباعية (الساذجة) التي كان الناقد قد قرّر منذ البداية الابتعاد عنها وعدم الانصياع لها : «وإني لأرى الآن أهمية هذا التصرف، وأراه أفضل وسيلة للحكم على (التذوق الجمالي) كي نبتعد عن الانطباعية الساذجة، ونبعد أنفسنا عن الوقوع في حبائلها... إذ إننا مطالبون بأن نكون موضوعيين في مواقفنا من (النص) الذي أسلم نفسه لنا... فليس أقل من أن نسعى إلى امتحان وسائل حكمنا بأن نخضعها هي نفسها للفحص والتمحيص، وذلك بمراجعتها في ضوء (تعدّد القراءة واختبار نتائجها)»(٤٦). فالناقد الذي أعطى الفعل (يهفو) في البيت الأول هذه الأهمية،

وهذا الحضور الكبير قد تجاهل بأنه توجد في النص علامات أخرى يمكن أن تزاحم بحضورها حضور الفعل (تهفو). وعودة إلى نص القصيدة يكشف ذلك. حيث نرى في البيت الثالث : (تحيي خيالات ماضية له صوراً)، وفي البيت السادس : (مدى ضم الهوى أفقا)، وفي البيت السابع : (على حفافيه ينمو الزهر متسقا)، وفي البيت الثامن : (يلقاك بالورد طلقا وبالمفاتن...)، وفي البيت التاسع (رفت عليه معاني الحسن سافرة) والحادي عشر (ألقى عليها الهوى من صدقه ألقا)... ألا نرى أن السياق النصي للأفعال المشار إليها وما يفضي إليه، يمكن أن يتقاطع مع سياق الفعل (الإشارة المجنحة) في البيت الأول الذي أكّد الناقد بأن هذا الفعل (يكاد يكون القصيدة كلّها)، وأنه مع سياق البيت (يؤسس فضاء القصيدة)؟ فإذا ما كانت الأفعال الأخرى ذات أثر يدعم أثر الفعل الأول ويضيف إليه أثراً جديداً، فلماذا أهملها الناقد هذا الإهمال؟! وحتى لو قبلنا مع الناقد، أن الفعل الأول في البيت الأول مفتاح القصيدة، أو كان البيت الأول كلّه مفتاح القصيدة، أو كان عنوان القصيدة هو مفتاحها، أو كانت هناك مفاتيح أخرى لم يأت الناقد على ذكرها، أفليس من الضروري أن يحدد الناقد مفتاح أي شيء؟ وبالتالي ما هوية هذا المفتاح؟. أمّا أن تكون مثل هذه العلامة (المفتاح) مصدر حزن وقلق وكآبة وموت مرّة، ومصدر حركة وحياة مرة أخرى، فهذا ما لا يستطيع الناقد إقناعنا به، فمرّة تكون (ياء) النداء في القصيدة، مثلا، علامة على اليأس وعلى تمزق العلاقات مع الآخر وتحطمها[٤٧]. ومرّة أخرى، يأتي الإسناد إلى ضمير المتكلم مؤكدا لأثر (علامة) النداء بما يفيد الانكفاء والعزلة والموت[٤٨]. ومرّة ثالثة تصبح الكلمات (العلامات) وجوداً للشاعر متحرراً فيه من كل قيود المادة[٤٩]. وأخيراً يأتي ليؤكد أن «القصيدة في سياقها تدعم فعل الحياة لأن النبض فيها قد تحرك، وارتفع من الإشارة الأولى فيها»[٥٠]. وهذا أوقع الناقد في مأزق نقدي كبير، وأوقعنا معه في إرباك أكبر. ولو أن الناقد أدرك مثلا فاعلية توزيع الأفعال وأسماء الفاعلين والعلاقات التي تقيمها هذه الأفعال مع بقية العناصر، لكان أدرك أن القصيدة لاتؤكد فعل الحياة، ولا تدعمه بقدر ما تؤكد تواري هذا الفعل وغيابه، بما يصحب هذا الغياب من أسى وحزن شديدين يضعان الشاعر في حالة إحباط ونكوص قصوى، وبالتالي جفاف مقومات الحياة الكفيلة بإنعاش الشاعر وبثّ الحركة في عروقه. وبجفاف هذه المقومات يذوى الشاعر ويحتضر في طريقه إلى الموت. صحيح أن في النص علامات مهمّة تحاول أن ترسّخ مفاهيم الحياة وتضيء بعض جوانبها، غير أن موقع هذه (العلامات) داخل السياق النصي إنما

القصد منه التركيز على جوع الشاعر العاطفي، وتعميق حس البلى والموت لديه. وقد يعود السبب في عدم إدراك الناقد لذلك إلى فهمه لطبيعة العلامات في القصيدة، وذلك بعزل العلامة عن سياقها مرة، وبضمها إليه مرة ثانية، أو بتحميلها قيمة أكبر مرة ثالثة. فأية بنيوية وأية تشريحية هذه التي يؤكد الناقد تمثّلها والأخذ بمفاهيمها؟! هل تقول البنيوية أو التشريحية بعزل العناصر النصية عن سياقها، وأن هذه العناصر إنما تحمل قيمتها في ذاتها؟.

إن البنيوية أو التشريحية لا تفهم علامات النص باعتبارها منعزلة، وإنما تفهمها بعلاقاتها داخل سياقها النصي الذي تؤسسه وتوسع مداه، وهي تكتسب أهميتها من خلال العلاقات ذاتها وليس من خلال أي شيء آخر. ولو كان غير ذلك لاحتفظت كل علامة بفعاليتها وغناها سواء دخلت سياقا لغوياً أو لم تدخل.

نعود لننتقل مع الناقد إلى المدار الثاني من مدارات القصيدة، والذي يناقش فيه (العلاقات التأليفية Relations syntagmatique) و (العلاقات الأمثالية Relations paradigmatique) من خلال البيت الثالث في القصيدة:

**تحيي خيـــالات ماضيـه له صـــوراً**

**مـــاتت وخلّفــت الآلام والحرقـــا**(٥١)

يقول الناقد: «ولنأخذ الإشارة الأولى في الشطرين : تحيي/ ماتت سنجد أنّ (تحيي) جاءت من سلم اختيار عمودي حرّ تام الحرية. وفي سلّمها عدد وفير من الخيارات التي تصح أن تقوم مقامها ومنها: تبقي/ توحي/ تبدي/ تري. أعطت/ أوحت/ أبدت/ أحيت/ تبعث/ تصوّر/ صورت/ ترسم. وفي التحليل البنيوي لابد أيضا من الأخذ بعناصر الاختلاف لأنها تعين على إدراك أسباب الاختيار وأبعاده... وفي سلّم الاختيار العمودي (لتحيي) عناصر معارضة مثل: تميت/ تزهق. تعمي/ تمحي. ولكنّ (تحيي) تبرز من بين هذه الخيارات»(٥٢). وبعد أن يشير الناقد إلى رأي (سوسير) من أنه، في اللغة لا توجد سوى الاختلافات، وأن هذه الاختلافات هي التي تعطي للعلامة قيمتها، يمضي باحثاً عن هذه القيمة من خلال تمييز العلامة (تحيي) باعتبارها فعلاً مضارعاً عن الأفعال الماضية التي يمكن أن تقع معها في سلّم الاختيار ذاته، وكذلك عن

الأفعال المضارعة التي تختلف معها في الوزن أو الدلالة، ليعود فيقول : «وبذلك تبرز (تحيي) كإشارة متميّزة، متفرّدة على جدول اختيارها، وتفرض نفسها على البيت متصدّرة إشاراته. وهذه فعالية قسرية تحدث ذاتياً دون خيار أو وعي من الكاتب، وهي لم تخضع لاختياره ولا لفحصه، وإنما طرحت نفسها عليه في حالة من حالات اللاوعي عنده. وهي حالة الإبداع التي يسيطر النص فيها على ملكات الكاتب. وتنهمر إشاراته وسياقه على لسانه (أو قلمه) كانهمار المطر من الغمام»[٥٣] أما كيف رأى الناقد أن اللفظة المشار إليها قد جاءت من سلّم اختيار عمودي؟ فهذا لم نستطع تبينه، إذ يمكن القول والحالة هذه، إن أية لفظة في أي سياق قولي يمكن أن تجيء من (سلم اختيار عمودي)! إذ ليس المهم هو الاختيار بحدّ ذاته، وإنما المهم هو فاعلية هذا الاختيار وأثره في تكوين (انزياح Ecart) لغوي أو أسلوبي تتميز به بنية القول الأدبي، وهذا يتعلق بمنطق الإسناد الذي تسعى علاقات النص الشعري إلى كسر قواعده المألوفة، مما يسمح بخلق مثل ذلك الانزياح ويهيىء البنية الجديدة لعدة اختيارات تفسيرية، ولعل مثل هذه العملية هي التي تؤكد (الوظيفة الشعرية La fonction poétique) إحدى أهم وظائف اللغة، كما حدّدها (جاكوبسون (R.Jakobson) . واستناداً إلى ذلك، يحق لنا أن نسأل : أين الانزياح اللغوي أو الأسلوبي الذي ينتج عن عملية اختيار الفعل (تحيي) في سياق البيت المذكور؟ صحيح أن الفعل تمّ إسناده إلى غير فاعله الحقيقي، غير أن هذا الإسناد جاء من داخل النظام التركيبي للغة كما هو معروف ومتداول. ومن هنا فإن الاختيار المزعوم لم يحقق فاعليته المرجوّة، وليست العناصر الأخرى التي رأى الناقد أنها تقع في سلم اختيارات اللفظة (تحيي) بأكثر أو أقل أهمية منها. وهذا يضع اللفظة المذكورة بالمستوى ذاته مع العناصر الأخرى الداخلة معها في علاقات اختيار بما لا يسهم في خلق (الشعرية) في النص، ويعدم القدرة لأي منها لكي ترتقي فتصبح علامة يتميّز بها القول الشعري. هذا بالإضافة إلى أن الناقد قد وضع نفسه في مأزق نقدي عندما قال : إن (تحيي) جاءت من سلم اختيار عمودي تام الحرية ليأتي في الصفحة التالية فيقول عن العلامة ذاتها: إنها فعالية قسرية تحدث ذاتيا دون خيار أو وعي من الكاتب.. إلخ.

وقبل أن نختتم مناقشة (الغذامي) في تحليله هذه القصيدة، نرغب أن نسجّل له موقفا أحسن التعبير عنه، ولم يحسن توظيفه داخل سياقه النقدي، وهو موقف استعار بعض أدواته من (رولان بارت R.Barthes) ، يقول فيه: «إن الشاعر يحرّر الكلمة من معانيها، ممّا علق بها من غبار

السنين فيطهرها ويغسلها ويطلقها حرّة تحلّق بين أسطر القصيدة لا ككلمة يقيدها المعجم ولكن كإشارة حرّة... وهو ردّ لها إلى درجة الصفر»[٥٤]. وهذا يشير إلى أن (علامات) الناقد علامات متحركة، أي تظل في حالة تحول فني متجدّد لا يقيدها مدلول محدّد، في الوقت الذي تنبض فيها بالدلالة. وهذه هي علامات (بارت) فهي ليست كلمات أو ألفاظاً، وإنما هي سلوك لغوي مختلف، وانحراف في علاقات بنية اللغة، لا يمكن تحديده من خلال كلمة أو لفظة، وإنما يمكن تحديده من خلال بنية العلاقات التي تتفاعل داخلها الكلمات أو الألفاظ. وفي هذا الصدد يقول (بارت): «تكون الكتابة في درجة الصفر هي، في العمق كتابة إشارية، كتابة من دون صيغة»[٥٥]، وحول الكتابة يقول: «أما الكتابة فهي متجذرة دائماً في (ما وراء) لغة، إنها تنمو مثل بذرة، وليس مثل خط»[٥٦].

إن الكتابة (علم متعة الكلام)[٥٧]. فالعلامات عند (بارت) لا تتبع مساراً محدداً، وإنما تتشابك بغنى وفاعلية، في الوقت الذي لا تحدّدها صيغ اللغة وأدواتها منفصلة، وإنما تحدّدها الطريقة التي يتم بها اختيار هذه الصيغ وتركيبها بطريقة ندخل معها إلى مايسمى بعلم أساليب القول، وما يتضمنه هذا العلم من عمليات اختيار لعناصر القول وطرائقه. وهذا لم يعمّق الناقد البحث فيه، وإنما اكتفى بملاحظة الجوانب التي تلامس بعض قضاياه دون الدخول إليها والتوغل داخلها.

## الدراسة الثانية : تشريح النص

يؤكّد الناقد (الغذامي) أن دراسته هذه هي امتداد لكتابه (الخطيئة والتكفير/ من البنيوية إلى التشريحية»، وهو يستند في هذه الدراسة إلى أسس النقد الألسني بدءاً من البنيوية، مروراً بالسيميولوجيا ووقوفا عند التشريحية[٥٨]، وعلى الرغم من أنه لم يخصّص جانباً نظرياً يتناول فيه تلك الأسس، غير أنها كانت ترد بين ثنايا التحليل ذاته، وأحيانا من خلال المقدمات النظرية التي كان يمهّد بها للعملية النقدية. إذ نراه، مثلاً، يركّز كما في دراسته السابقة على التجربة الجمالية التي تتحول فيها الكلمة إلى إشارة حرّة[٥٩]، ويحدّد قيمة النص الأدبي «فيما تحدث إشاراته من أثر في نفس المتلقي»[٦٠]. ويورد مصطلحات لسانية وبنيوية، كالعلاقات[٦١]، وخصائص البنية[٦٢]، والدال والمدلول والدلالة[٦٣]، والصوتيم والوظيفة[٦٤]، والسياق والشيفرة[٦٥]، والنصّ المفتوح[٦٦].. الخ. كما يولي القارئ/ الناقد أهمية كبيرة في التعامل مع

النص بناء على تلاحمه معه[٦٧]. وقد نجد الناقد متأثراً بـ (رولان بارت R.Barthes) ، إذ يكثر من استخدام مفاهيمه النقدية، ويستعير بعض طرائقه في التعامل مع النصوص الأدبية دون أن يعني ذلك أنه لا يستفيد من الألسنيين والنقاد البنيويين الآخرين.

ودراسة (الغذامي) هذه تتضمن في الأصل، مجموعة دراسات لمجموعة من القصائد. وسوف نقف عند واحدة من هذه الدراسات التي تناول فيها عدداً من النصوص لعدد من الشعراء، حاول فيها أن يكتشف العلاقة النصوصية التي تنمو وتتفاعل داخل هذه النصوص، وما يمكن أن يدخل في إطار هذه العلاقة من قضايا تخصّ الدلالة (Le Signification) وتحولاتها وانفتاح البنية التعبيرية والدلالية على السواء.

يمهّد الناقد لدراسته هذه بالتعريف بموقع القصيدة الحديثة، حيث يقول: «لأن القصيدة الحديثة لا تكتفي بأن تقول فقط، أو أن تعبّر فقط، أو أن تصوّر فقط، وإنما هي تسعى إلى توظيف ذلك كلّه لتجعل منه احتمالاً نصوصياً لعالم جديد ليس انعكاساً لأي عالم قائم سواء في الخارج أو في الداخل»[٦٨]. ثم يضيف: «... لأن النص يحمل إمكانات نصوصية قادرة على الانفتاح، وتسعى إلى بناء وجدان جمعي وإلى دلالات شمولية كلّية . وهذه لايمكن تحققها إلاّ بمشاركة القارئ في إقامة دلالات النص، وذلك بعد أن أصبح النص نظاماً من الإشارات الحرّة بها تتعدد مستويات الدلالة وتتنوّع»[٦٨] إذن، فالقصيدة الحديثة أصبحت بنية متشابكة، غنية، معقدة بمكوناتها وعلاقاتها التي تمتد إلى خارج هذه البنية، فتتفاعل معه، توغل في مكوناته، تتعالق معها حتى تصبح هذه المكونات جزءاً من مكوناتها هي، وبالتالي يصبح هذا الخارج جزءا من علاقاتها، وتصبح هي معه فضاء رحباً يتسع أفقه ومداه ليشمل فعاليات شديدة الثراء والتنوع. ومن هنا كان اكتشاف هذه الفعاليات في النص مهمة صعبة لا يحسن أداءها إلاّ قارئ متمرس، عاشق للنص، يدفعه عشقه لأن يعيش اللغة، يعاشرها، يتقمصها فيكتشف عمقها بسعته وغناه «ثمة صوفية نصوصية»[٦٩] بين النص والقارئ. فإلى أي مدى استطاع الناقد أن يتمثل هذه القضية؟ وما هي المفاهيم البنيوية التي استعان بها في كشف التداخل النصي لعدد من النصوص الشعرية التي قارب بينها، والتي تعود لعدد من الشعراء؟.

يبدأ الناقد دراسته هذه انطلاقا من الجملة، حيث يقول: «ومن الجملة تنمو علاقات هرمية تتشابك بها سائر عناصر النص لتكوّن دلالاته الكلية»[٧٠]. والجملة تعدّ الأساس الذي ينبني عليه

القول الإنساني. ويمكن أن نعدّ الجملة إحدى أهم خصائص البنية كما حدّدها (جان بياجيه J.Paiget)[٧١]. إذ تشير الجملة إلى الكلّية، بمعنى أنها النواة الأولى التي يتوالد القول بدءا منها واستناداً إليها. وكل قول لا تتعالق داخله الجمل قول ناقص وغير متماسك، لأن الجملة «هي القول المفيد بالقصد والمراد بالمفيد ما دلّ على معنى يحسن السكوت عليه»[٧٢]. لهذا نجد الناقد يورد جملة شعرية للشاعر السعودي (محمد الثبيتي) ويجعلها منطلقاً لدراسته هذه، تقول: «خدر ينساب من ثدي السفينة»[٧٣]. حيث يشير إلى أن هناك مستويين للدلالة في هذه الجملة : المستوى الأول، هو الدلالة الصريحة التي يدفعها التشكيل النحوي وفقا لقواعد الإسناد المصطلح عليها، دون أن تدخل (السفينة) في هذا التشكيل. أمّا المستوى الثاني، فهو المستوى الذي تدخل فيه (السفينة) إلى بنية الجملة لتحوّل الدلالة فيها إلى دلالة غامضة، استعارية، تنقل هذه البنية من وجود صريح مباشر إلى وجود صورة، إيماء. من حالة الحضور إلى حالة الغياب، حيث تتضافر كل عناصر الجملة لخلق هذه الحالة، مما يدفع بالقارئ لكي يلحق بها فيقبض عليها ويكتشفها. والجملة عند (الغذامي) ليست ثابتة لا تركيبياً ولا دلالياً، إنها تنمو، تتحول لتشكّل النصّ كلّه، ومن بعد ذلك لتشكل النصوص كلّها. فكما أن الجملة هي وحدة تركيبية ودلالية كذلك النص الشعري هو الذي لا يحتوي الجمل بشكل تراكمي، وإنما يحتويها بشكل تفاعلي، وهذا ما يجعل كلّ شيء فيه ينمو، سواء على مستوى العناصر أو على مستوى بنية الجمل التي تتعالق فيها هذه العناصر، أو على مستوى بنية النص التي تتعالق فيها هذه الجمل، أو على مستوى النصوص التي تتداخل فيما بينها. وهذا ما يرغب الناقد أن ينظر فيه ويسعى إليه، ليس على مستوى نص (محمد الثبيتي)، ولكن على مستوى النصوص الأخرى التي تتداخل وتتعالق لتكوين سياق شعري عام ومنفتح. إن دلالة جملة (محمد الثبيتي) تنمو في نصّه المسمى (التضاريس)[٧٤]، حتى تملأ النص كلّه، خالقة في هذا النمو مواجهة بين الشاعر واللغة الشعرية من جهة، ومواجهة بين علاقات هذه اللغة وما تطرحه من قيم دلالية من جهة ثانية.

ينتقل الناقد بعد ذلك ليشير إلى نمو الدلالة المذكورة باتجاه نص آخر، وبالتالي تعالقها مع دلالاته. والنص لشاعر سعودي هو (عبد الله الصيخان) وصف نصّه بأنه مرثية، وعنوانه: (ومات بشير عريساً)[٧٥]. يقوم النص على «التوظيف الدلالي لكل ما هو إنساني»[٧٦]. والنص كما يقول الناقد: أفق مفتوح إلى أقصاه، كلماته إشارات حرّة، فهي أثر مطلق لا تكفّ عن النموّ

والتحوّل[٧٦]. ومن هنا أيضا يأتي النص باعتباره قوة متحولة على حد تعبير (بارت)[٧٧]، ومن هنا أيضا تأتي جملة العنوان (ومات بشير عريساً) لتشكّل نواة دلالية كما هي نواة تركيبية فتنمو شعرياً، وتنتشر في القصائد الحديثة كما يراها الناقد[٧٨]. فكما أن (خدر السفينة) قراءة لعرّاف الرمل يكشف فيها عن جسد هذه السفينة، وقدره الذي استحقه كأنه لعنة تطفىء الأمل في النجاة، كذلك هو (موت البشير العريس) امتداد للخدر، إنه القدر الذي ينمو فيعزل (بشيراً)، يخنق شوقه ويتلف يقظته فلا يصحو، فيتركه (عبد الله الصيخان) بعد أن انطفأت رغبته في إيقاظه إلى شاعر آخر هو (محمد جبر الحربي) فيوقظ (بشيراً) من سباته في نصّه الذي عنوانه : (قاسم الأسود)[٧٩]، ولكن يوقظه لا ليعود عريسا، وإنما ليعود غريبا، يحمل اسما جديدا، وقد أضاع ملامحه في زحمة الرماد، حيث تختنق الأمنيات. إنه (الرماد) ذاته الذي أطفأ عرس البشير، وأظلم درب السفينة. هكذا تنمو الدلالة وتنفتح في هذه النصوص حتى تصل إلى ذروتها عند الشاعرة الملقبة بـ(غجرية الريف) في نصّها (هوية فدائي)[٨٠]. حيث نراها تحتجّ على دلالات الخيبة والحرمان والغربة والواقع القلق المحكوم بالتساؤل والانتظار، تحتج على دلالات الانكسار والعجز والذل والموت، وتحاول أن تكسر حركة هذه الدلالات لكي تحوّلها إلى اتجاه آخر، اتجاه الضوء والحياة، حيث ينحسر القيد و تنمو الحرية.

هكذا هو النص كما فهمه الناقد هنا، وحدة دلالية كبرى تنفتح على عدّة نصوص لتتشكل في إطار وحدة كلية لهذه النصوص، حيث تمارس فعاليتها في خلق مسارات غنية، متعددة ومتشابكة. إن النص كما تقول (جوليا كريستيفا) : «يمثل عملية استبدال من نصوص أخرى أي عملية (تناص Intreextulite) ففي فضاء النص تتقاطع أقوال عديدة مأخوذة من نصوص أخرى، مما يجعل بعضها يقوم بتحييد البعض الآخر ونقضه»[٨١]. ومبدأ (التحييد والنقض) هو ما حاول نص (غجرية الريف) التمهيد له، حيث نرى النمو الدلالي الجديد يقف في مواجهة النمو الدلالي السابق، تزدوج الدلالة، تتداخل، واحدة تعمّق صور الموت، والثانية تعمّق صور الحياة، إنها جدلية الكون التي تتصارع وتتعالق منذ الأزل، ينتقل صراعها إلى الشعر - ينمو فيه - فتكسبه غنى وحيوية، ولكن من ينتصر؟.

في النصوص الأخرى المتحوّلة التي يقارب الناقد بينها، والتي شكّل نصّ (غجرية الريف) نقطة انعطاف لها، نجد أن (الحياة) هي التي تنتصر. فكما شكّلت عناصر الموت هناك بؤرة دلالية

هيمنت على حركة النصوص، ووسمت الحياة فيها بالتصدع والعجز، نرى أن حركة الحياة هنا تبرز لتخلق دلالة جديدة، دلالة تنمو في ذاكرة النصوص وتتفاعل ممتلئة غنى وحيوية. فـ(بشير) الذي أماته (عبد الله الصيخان) ليلة عرسه، يأتي ليحييه من خلال «الحجر الفلسطيني، سيّد الوقت وسيد الزمن»(٨٢). الحجر الرمز الذي استيقظ ممتلئا بالخصوبة والحياة، فيوقظ بشيراً ويعيد إليه عروسه. ثم تأتي (غجرية الريف) لتحوّل صرختها إلى جدول ينمو، وتفتح مدنها للشمس وللعشاق(٨٣). ويأتي (محمد الثبيتي) ليحوّل (الخدر في ثدي السفينة) إلى امرأة تضيىء وتتوهج(٨٤). أمّا (محمد جبر الحربي) فيعيد لـ (قاسم الأسود) ملامحه التي أضاعها، حيث يجيىء بـ (قاسم) إلى المواسم، وتتبعه (خديجة) التي أورقت إلى الحصاد، ومعها الخيار الصعب (إما تكونين أولا نكون)(٨٥). إنه الحلم (اللغز) الذي يقف على حافة ثنائية تشكّل الوجود : حياة/ موت. إنه الدلالة الكبرى التي تمتد فتفتح النص على العالم بعلاقاته المتشابكة، بأناته وصخبه، بنعيمه وأساه. هكذا يلاحق الناقد تداخل النصوص، انفتاحها وانفتاح دلالاتها التي تكبر، و تمتد، تتعالق، تتوالد فتضيىء فضاءات النص كما تضيىء فضاءات العالم.

## خلاصة

بعد ذلك يمكننا أن نطرح السؤال التالي: هل يحق لنا اعتبار الناقد (الغذامي) ناقداً بنيويا؟ أو أنه أخفق في توظيف المفاهيم البنيوية توظيفا فعالا؟ إنّ عودة سريعة لأبرز النقاط التي عرضناها يمكن أن تجيب على السؤال المطروح.

فقد رأينا أن الناقد (الغذامي) يعرض لنا في (الخطيئة والتكفير) قضايا متداخلة ومتشعبة، منها ما يتعلق باللغة وفعالياتها، ومنها ما يتعلق بالمنهج البنيوي وطرائقه واتجاهاته. وعلى الرغم من غناها واتساعها، غير أن طريقة عرضها خارج إطار منهجي محدّد قد أفقدتها هذه الأهمية، وظهرت وكأنها معلومات متراكمة، انفلتت من المنهجية، وضاعت في إطار من الفوضى والتفكك. فضلا عن أن المستوى النظري الذي عرض له يشعر بأنه لا يشكل مقدمة حقيقية لممارسة نقدية تطبيقية.

فقد وجدناه يتحدث عن اللغة بوصفها نظاما من العلامات التي يعبّر بها عن الأفكار. ولم نجده

في المستوى التطبيقي يسعى إلى تحديد هذا النظام وتحليله وبلورته. ثم تناول علم العلامة Le) sémiologie) ، الدال (Signifiant) والمدلول (Signifié) ولم يعط هذا العلم حقه من البحث، فحاول أن يركز على الدال، وكاد يغفل المدلول. ثم تحدث عن البنية (Structure) بوصفها نظام تحولات، ولفت النظر إلى خصائصها. ومع البنية انتقل إلى البنيوية التي تسعى إلى اكتشاف البنى الداخلية للنص ومعرفة نظامه وطرائق تشكّله بناء على العلاقات التي تنشئها مكوناته، وألمح إلى أن البنيوية تركّز على الأنظمة، وتسعى إلى صياغة قوانين علمية للنص(٨٦)، غير أننا لم نجد لتحولات البنية حضوراً يُذكر في التحليل. ولم يرصد الناقد خصائص البنية في أيّ نصّ من النصوص التي تناولها، كما لم نجد أثراً لقوانين علمية تعبّر عن فعاليات فنية ودلالية على مستوى النصوص التي تمّ تحليلها، ثم وجدناه يتناول النص، فيحدّده بكونه بنية شمولية لبنى داخلية(٨٧)، وهذه البنى الداخلية بنى متعالقة وليست منفصلة، لذلك ينبغي من أجل فهم شاعرية النص تفكيكه إلى جمل، ومن خلال هذا التفكيك يتم استبعاد الجمل غير الشاعرية وضم الجمل الشاعرية إلى بعضها، أو إلى مثيلاتها في النصوص الأخرى(٨٨)، غير أنه لم يطلعنا على الأسباب التي تجعل من جملة شاعرية وأخرى غير شاعرية. هل تُحدّد الشاعرية بالانحراف الصوتي أو التركيبي أو الدلالي؟ أو هل تُحدّد بطبيعة الرؤية التي تؤسس لها مثل هذه الجملة؟ أو بوصفها الجملة النواة التي ينمو النص انطلاقا منها؟ إنها عند (الغذامي) جملة شاعرية وحسب. وهذا ما دفعه لكي يتبنى في تحليل إحدى القصائد بعض الجمل التي كادت أن تسيطر على التحليل كلّه، لا بل وجدنا أن (تحليل) أداة نداء واحدة مع عنوان النص قد استغرق ما يقارب من نصف التحليل الذي أنجزه لقصيدة واحدة. فأين البنى المتعالقة التي تشكّل البنية الشمولية للنص من كل هذا ؟! وأين دلالات هذه البنى ؟

ومن مفهوم النص ينتقل (الغذامي) إلى مفهوم القصيدة، مشيراً إلى أنها (شجرة تنمو)(٨٩)، غير أنه أتلف في التحليل كثيراً من أغصانها، ولم يستبق إلا على فروع قد لاتكون الأكثر أهمية. ثم رأيناه يلمح إلى وظائف الفن، غير أن ذلك جاء خارج إطار تحليل النصوص، في الوقت الذي كان ينبغي أن يجيء من داخله، وأن يبرز فعالية الوظائف وتعدديتها في النصوص التي تناولها. كما وجدنا أن الخطوات التي عرض لها، والتي تنتمي إلى المدرسة التوزيعية -le dis)

tributionalisme) لم يتم بناؤها بالنظر إلى منهجية محددة تبرز فعالية هذه الخطوات، كما أنه لم يستوعب فعالية العلاقة بين البنية العميقة (Structure profond) والبنية السطحية (Structure superfitielle) ولم يتمكن من الكشف عن دلالات البنية العميقة وأسرارها، ولم يستوعب فعالية العلاقات التأليفية (La relations syntagmatique) والعلاقات الأمثالية (La relations par-adigmatique) ، على الرغم من أن النصوص التي تناولها كانت فعالية الاختيار فيها ضعيفة، ولم تسهم في خلق انزياح (Écart) لغوي أو أسلوبي أو دلالي يجسد مفهوم الشاعرية، كما حدّده (جاكوبسون) والعاملون في حقول الشعرية.

وأخيرا نجد (الغذامي) يشير إلى أن القارئ يعيد إنتاج النص من جديد، غير أنه لم يطلعنا على الطريقة التي أنتج بها النصوص التي تناولها، لأننا وجدنا أن (الغذامي) لم ينتج النص، وإنما أضاعه في زحام البحث عن طريقة لإنتاجه.

وعلى الرغم من أن (تشريح النص) الذي تمّت طباعته بعد سنتين من (الخطيئة والتكفير) يشكّل تطوراً مقبولاً في فهم أدوات البنيوية ومفاهيمها وطرائقها عند (الغذامي)، كما نلمح فيه جوانب مضيئة لم تستوف حقها من البحث، وتصلح لكي تكون نواة لنقد موضوعاتي. هذا وقد استطاع الناقد أن يبني مقارباته التشريحية بناء أكثر فاعلية، وأن يكشف عن تداخل نصوصي غني في النماذج الشعرية التي تناولها، غير أن النتائج التي عرض لها تكاد تكون مبينة بواسطة الذوق النقدي أكثر مما هي مبينة بواسطة التحليل اللساني البنيوي، وكانت العلاقات النصوصية التي حاول (الغذامي) إظهارها، على الرغم من غناها، تفتقر إلى الكثير من المنهجية البنيوية التي تستند في أهم جوانبها إلى التحليل بالمقومات لإظهار حقيقة هذه العلاقات وفعالياتها.

## الهوامش

(١) الخطيئة والتكفير/ من البنيوية إلى التشريحية : د. عبد الله محمد الغذّامي. النادي الأدبي الثقافي. جدّة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٩٨٥، ص ٢٩ - ٤٣ .
(٢) علم الإشارة: بيير جيرو، ترجمة د. منذر عياشي . دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط١، ١٩٨٨، ص٩ .
(٣) الخطيئة والتكفير، ص ٤٢ .
(٤) نفسه، ص ٣١ .
(٥) نفسه، ص ٤١-٤٠ .
(٦) نفسه، ص٢٠ .
(٧) نفسه، ص٢٢ - ٢٣.
(٨) نفسه، ص ٧٥ - ٧٦، ١٣٠ .
(٩) نفسه، ص ١٢٦ .
(١٠) نفسه، ص ١٢٧ .
(١١) نفسه، ص ٦٧ .
(١٢) نفسه، ص ١٣، ٥٩ .
(١٣) نفسه، ص ٩٠ .
(١٤) نفسه، ص ٨٧ .
(١٥) نفسه، ص ٨٦ .
(١٦) نفسه، ص ٥٣ .
(١٧) نفسه، ص٥٥ .
(١٨) نفسه، ص ٥٣ .
(١٩) نفسه، ص ٨ .
(٢٠) نفسه، ص ٣١ .
(٢١) نفسه، ص ٨٦ .
(٢٢) نفسه ، ص٢٥٩ .
(٢٣) نفسه، ص٢٦٠ .
(٢٤) نفسه، ص ٢٦٣ .
(٢٥) نظرية الأدب : رينيه ويليك، أوستن وارين، ترجمة محي الدين صبحي، مراجعة د. حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت. لبنان، ط٢، ١٩٨١ ، ص ٩٧.
(٢٦) الخطيئة والتكفير، ص ٢٦٤ .
(٢٧) نفسه ، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .
(٢٨) اسم موت أو حياة : جوليا كريستيفا، ترجمة د. صبحي البستاني، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٣، ١٩٨٢/ ٩٨٣ ، ص ٧٢ .
(٢٩) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب : جمال الدين بن هشام الأنصاري، راجعه سعيد الأفغاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٩٧٩/٥ ، ص ٤٨٨ .
(٣٠) شرح التلخيص في علوم البلاغة : جلال الدين القزويني، شرحه : محمد هاشم دويدري، منشورات دار الحكمة، دمشق. سوريا ، ١٩٧٠ ، ص ٩٠ .
(٣١) الخطيئة والتكفير، ص ٢٦٧ .
(٣٢) مدخل إلى نظرية السرد عند غريماس: عبد العزيز بن عرفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٤ / ٤٥ ، ٩٨٧ ، ص ٣٤ .
(٣٣) مقدمة إلى علم الدلالة الألسني : هربيرت بركلي، ترجمة د. قاسم المقداد، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ١٩٩٠ ، ص ٧١ .
(٣٤) الخطيئة والتكفير، ص ٢٦٧ .
(٣٥) نفسه، ص ٢٦٨ .
(٣٦) نفسه، ص ٨٥ .

(٣٧) الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر : د. عبد الحميد جيده، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط١ ،١٩٨٠، ص١٠١- ١٠٢.
(٣٨) راجع : شرح التلخيص في علوم البلاغة : جلال الدين القزويني، ص ٣٧ .
(٣٩) الخطيئة والتكفير، ص ٢٦٨ .
(٤٠) نفسه، ص ٢٧٠ .
(٤١) نفسه، ص ٢٧٢ .
(٤٢) نفسه، ص ٢٧٣ .
(٤٣) راجع : علم الإشارة (السيميولوجيا) : بيير جيرو، ص ٢٣ .
(٤٤) راجع مثلا : الخطيئة والتكفير، ص٨٧ ،٩١ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ .. الخ.
(٤٥) نفسه، ص ٢٧٣ .
(٤٦) نفسه، ص ٨٨ .
(٤٧) نفسه، ص ٢٦٧ .
(٤٨) نفسه، ص ٢٦٨ .
(٤٩) نفسه، ص٢٧٠ .
(٥٠) نفسه، ص ٢٧٤ .
(٥١) نفسه، ص ٢٧٢،٢٦٠، ٢٧٤، ٢٧٧ .
(٥٢) نفسه، ص ٢٧٨ .
(٥٣) نفسه، ص ٢٧٩ .
(٥٤) نفسه، ص ٢٦٩ .
(٥٥) درجة الصفر للكتابة : رولان بارت، ترجمة محمد برادة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط١ ، ١٩٨١ ، ص٨٦ .
(٥٦) نفسه، ص ٩،٤٠ .
(٥٧) لذة النص : رولان بارت، ترجمة د. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط ١، ١٩٩٢ ص ٢٧ .
(٥٨) راجع : تشريح النص/ مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة : د. عبد الله محمد الغذامي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٧، ص ٥ .
(٥٩) نفسه، ص ١٢ .
(٦٠) نفسه، ص ١٣ .
(٦١) نفسه، ص ٤٠، ٤٧ ، ٤٨ .
(٦٢) نفسه، ص ٣٥، ٦٣ .
(٦٣) نفسه، ص ٧٨ .
(٦٤) نفسه، ص ٧٦ – ٧٩ .
(٦٥) نفسه، ص ٦٨ .
(٦٦) نفسه، ص ١٤، ٣٩، ٧٩ .
(٦٧) نفسه، ص ٣٩ .
(٦٨) نفسه، ص ٣٩ .
(٦٩) لذّة النص : رولان بارت، ص ١٠١ .
(٧٠) تشريح النص، ص ٤٠ .
(٧١) راجع : البنيوية : جان بياجيه، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري، منشورات دار عويدات، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٨٢، ص ٩ وما يليها.
(٧٢) مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب : جمال الدين بن هشام الأنصاري، ص ٤٩٠ .
(٧٣) تشريح النص، ص ٤٠ .
(٧٤) يقول فيه : جئت عرّافاً لهذا الرمل استقصي احتمالات السواد.

جئت ابتاع أساطير ووقتا ورماد
بين عيني وبين السبت طقس ومدينة
خدر ينساب من ثدي السفينة
هذه أولى القراءات وهذا ورق التين يبوح. المصدر نفسه ص ٤١ .

(٧٥) يقول فيه : قم من النوم / فالقناديل ناظرة/ والدفاتر والكتب المدرسية/ والدروب البعيدة/ والعيون التي حملتك/ تناسل فيها الطريق/ قم من النوم/ إنك سيد هذا الزمن/ ...قم من النوم/ احمل شاهدة القبر/ أمك الآن واقفة.. فوق/ سيف الترقب/ والرفاق أتوا/ يحملون الباخر/ تناسلت فيهم/ فهذا أوان التمازج... المصدر نفسه ص٤٢ - ٤٣ .

(٧٦) نفسه، ص ٤٤ .

(٧٧) راجع : بلاغة الخطاب وعلم النص : د. صلاح فضل، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، أب/١٩٩٢ ، ص ٢٣١ .

(٧٨) تشريح النص، ص ٤٤ .

(٧٩) نفسه ص ٤٥ - ٤٧ ويقول فيه : غريب على أهله / خارج للصباح/ إلى عشّه في الجراح / يداوي العصافير / يطعمها حبّه/ ويداوي الرياح بمعطفه/... غريب على ماء دجلة/ يبحث في بردى عن يديه / وفي النيل عن وجهه/ أين وجهي ياهند/ أين يدي/ تركتها جانبي أمس/ كان الرماد بكفّي/ أين يدي ؟/...

(٨٠) نفسه، ص ٤٧ وتقول فيه : أنا أتيت/ صرخة بألف وجه/ أتيت دون كف/ لأنني دفنتها هناك نخلة/ ويوم أعود استردّها بألف إصبع وحينها نستأصل الأورام من حبيبتي.

(٨١) بلاغة الخطاب وعلم النص : د. صلاح فضل، ص ٢٢٩ .

(٨٢) تشريح النص، ص ٤٨ - ٤٩ يقول في هذا النص : هو الحجر الفلسطيني/ سيد وقتنا هذا / وأجمل ما يزفّ به الحبيب إلى الحبيبة /...

(٨٣) نفسه، ص ٤٩ - ٥٠ حيث تقول : ينمو غضبي كاللعنة في الأحداق / ويخصب كل مساحاتي/... وأظل المفتونة فيك/ المجنونة في عينيك/ المفتوحة مدني.. للشمس وللعشاق/...

(٨٤) نفسه، ص٥٠ يقول في قصيدته: حين تنطفئ امرأة في دمي/ أكتوي بالزمان الرديء/ أكلّلها بالوداع / وأسكبها في مكان الوجع / فتضيء...

(٨٥) نفسه، ص ٥٤ - ٥٥ يقول في قصيدته : جاءت خديجة/ طلعت فتاة الليل من صبح الهواء فأورقت تيناً وزيتوناً/ وألقت للنخيل تحيّة الآتين من سفر فأينعت الوجوه/ شقائقا ونمت حبيبات الندى مطراً على تعب القرى /...

(٨٦) راجع : الخطيئة والتكفير، ص ٤٠ - ٤١ .

(٨٧) نفسه، ص ٩٠ .

(٨٨) نفسه، ص ١١٥ .

(٨٩) نفسه، ص ١١٦ .

## المصادر والمراجع

### أ -العربية


(١) الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر: د. عبد الحميد جيده. مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٠ .

(٢) بلاغة الخطاب وعلم النص : د. صلاح فضل. سلسلة عالم المعرفة. الكويت. آب. ١٩٩٢ .

(٣) تشريح النص / مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة : د. عبد الله محمد الغذامي، دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٧ .

(٤) الخطيئة والتكفير/ من البنيوية إلى التشريحية: د. عبد الله محمد الغذامي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط١ ، ١٩٨٥ .

(٥) شرح التلخيص في علوم البلاغة: جلال الدين القزويني، شرحه محمد هاشم دويدري، منشورات دار الحكمة . دمشق، سوريا، ط١ ، ١٩٧٠ .

(٦) مدخل إلى نظرية السرد عند غريماس: عبد العزيز عرفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد المزدوج ٤٤ / ٤٥، ١٩٨٧.

(٧) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب : جمال الدين بن هشام الأنصاري، راجعه سعيد الأفغاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت، لبنان، ط٥ ، ١٩٧٩ .

## ب - المترجمة إلى العربية

(١) اسم موت أو حياة: جوليا كريستيفا . ترجمة د. صبحي البستاني، مجلة الفكر العربي المعاصر . العدد ٢٣ ، ١٩٨٢ .

(٢) البنيوية: جان بياجيه، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبرى، منشورات دار عويدات، بيروت ، باريس، ط ٣، ١٩٨٢.

(٣) درجة الصفر للكتابة: رولان بارت ، ترجمة محمد برادة، دار الطليعة، بيروت، لبنان ط١/١٩٨١ .

(٤) علم الإشارة (السيميولوجيا) : بيير جيرو ، ترجمة د. منذر عياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ، سوريا ، ط١ ، ١٩٨٨ .

(٥) لذّة النص : رولان بارت ، ترجمة د. منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب، سوريا ، ط ١، ١٩٩٢ .

(٦) مقدمة إلى علم الدلالة الألسني : هربيرت بركلي . ترجمة د. قاسم المقداد . منشورات وزارة الثقافة . سوريا ، ١٩٩٠ .

(٧) نظرية الأدب : رينيه ويليك، أوستين وارين ، ترجمة محي الدين صبحي، مراجعة د. حسام الخطيب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت، لبنان . ط٢، ١٩٨١

# قسيمة اشتراك

| البيان | مجلة عالم الفكر | | مجلة الثقافة العالمية | | سلسلة عالم المعرفة | | سلسلة المسرح العالمي | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | د. ك | دولار | د. ك | دولار | د. ك | دولار | دك | دولار |
| المؤسسات داخل الكويت | ١٢ | - | ١٢ | - | ٢٥ | - | ٢٠ | - |
| الأفراد داخل الكويت | ٦ | - | ٦ | - | ١٥ | - | ١٠ | - |
| المؤسسات في دول الخليج العربي | ١٦ | - | ١٦ | - | ٣٠ | - | ٢٤ | - |
| الأفراد في دول الخليج العربي | ٨ | - | ٨ | - | ١٧ | - | ١٢ | - |
| المؤسسات في الدول العربية الأخرى | - | ٢٠ | - | ٣٠ | - | ٥٠ | - | ٥٠ |
| الأفراد في الدول العربية الأخرى | - | ١٠ | - | ١٥ | - | ٢٥ | - | ٢٥ |
| المؤسسات خارج الوطن العربي | - | ٤٠ | - | ٥٠ | - | ١٠٠ | - | ١٠٠ |
| الأفراد خارج الوطن العربي | - | ٢٠ | - | ٢٥ | - | ٥٠ | - | ٥٠ |

**الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في : تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐**

| | |
|---|---|
| الاسم : | |
| العنوان : | |
| اسم المطبوعة : | مدة الاشتراك : |
| المبلغ المرسل : | نقداً / شيك رقم : |
| التوقيع : | التاريخ : / / ١٩م |

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت .

وترسل على العنوان التالي :

السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص . ب : ٢٣٩٩٦ ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13100

دولة الكويت

مطابع السياسة - الكويت

سعر النسخة

| | |
|---|---|
| الكويت ودول الخليج | دينار كويتي. |
| الدول العربية الأخرى | ما يعادل دولارا أمريكيا. |
| خارج الوطن العربي | ثلاثة دولارات أمريكية أو مايعادلها. |